श्रीज्ञानेश्वरविरचित

अमृतानुभव.

सार्थ व सटीक.

हा ग्रंथ

ह्मीभूत श्रीगुरु नानामहाराज जोशी, साखरे

यांचे चिरंजिव

विनायकबोवा साखरे

यांनीं

स्वसमाधानार्थ लिहून

श्रीगुरुचरणीं अर्पण केला.

तो

त्र्यंबक हरि आवटे

यांनीं

पुणें येथें आपल्या इंदिरा छापखान्यांत छापून इंदिरा ऑफिसमध्यें
प्रसिद्ध केला.

आवृत्ति दुसरी.

आषाढ शुद्ध ९ शके १८२९.

सन १९०७.

किंमत सव्वा रुपाया.

लेखक

हरिभक्तिपरायण विनायक नारायण जोशी साखरे.

मुद्रक व प्रकाशक,

त्र्यंबक हरि आवटे,

मालक इंदिरा छापखाना पुणें सिटी.

श्रीगुरुनानामहाराजप्रसन्न.

प्रकाशकाची विज्ञप्ति.

श्रीगुरु नानामहाराज यांच्या कृपेनें शके १८२३ सालीं हरिभक्तिपरायण विष्णुबोवा जोग व कै० शंकर गणाप्पा गुळवे यांच्या साह्यानें प्रथम आम्हीं तुकाराम महाराजांच्या अभंगांची गाथा विषयानुक्रम लावून प्रकाशित केली. ती गाथा भाविकजनांस इतकी प्रिय झाली कीं, त्या ग्रंथाच्या प्रती एक वर्षांतच सर्व संपून गेल्या. इतकेंच नव्हे, तर प्रसिद्ध मुद्रणकलाप्रवीण निर्णयसागर छापखान्याचे मालक तुकाराम जावजी यांनीं आमच्याच गाथेचा विषयानुक्रमवार उतारा घेऊन १९०४ सालीं सदरहू गाथेच्या अनेक प्रती काढून ग्राहकांस अगदीं अल्प किंमतीस दिल्या; हा आमचा पारमार्थिकग्रंथप्रकाशनाचा मूळ पाया होय. यापुढें, ब्रह्मीभूत श्रीनानामहाराज साखरे यांनीं सांगितलेली सान्वय व सार्थ भगद्गीतेसह सटीप व सार्थ ज्ञानेश्वरी शके १८२७ सालीं प्रकाशित केली. ह्याही ग्रंथास लोकाश्रय चांगला मिळत आहे. हा आमचा दुसरा ग्रंथ होय. पूर्वी तुकारामकृत अभंगांच्या गाथेस कांहीं ठराविक मुदतींत आश्रय देणारास ज्ञानेश्वरकृत अमृतानुभव देऊं असें आम्ही वचन दिलें होतें; परंतु मध्यंतरीं प्लेग वगैरे राष्ट्रीय संकटें व स्वतःस आलेलीं अधिभौतिक संकटें यांमुळें आश्रयदात्यांची वेळेवर सेवा घडली नाहीं, तरी दिलेलें वचन पुरें करण्याचा आमचा संकल्प होता.

श्रीज्ञानेश्वर महाराजांनीं भावार्थदीपिका (ज्ञानेश्वरी) लिहिल्यानंतर, श्रीनिवृत्तिनाथ त्यांस म्हणाले, " त्वां श्रीगीतेवर टीका लिहिली हें ठीक झालें पण आतां आपण स्वबुद्धीच्या उत्कर्षानें अमृत म्हणजे अखंड अशी जी वस्तु जिचा अनुभव सर्वकाळ, सर्वदेशीं, सर्वावस्थांमध्यें सर्वांस आहे, तिचा अनुवाद करावा.

अवश्य ह्मणोनि तये क्षणीं । मस्तक ठेविला सद्गुरुचरणीं ।
मग स्वात्मबुद्धीनें विचारूनी । अमृतानुभव ग्रंथ केला ॥

श्रीगुरु नानामहाराज यांचे चिरंजीव विनायकबोवा यांनीं स्वसमाधानार्थ अमृतानुभव ग्रंथ , प्रत्येक ओंवीचा अर्थ पूर्वापर संबंध दाखवून व विषयकाठिण्याच्या ठिकाणीं विस्तृत रीतीनें व्याख्यान करून लिहून ठेविला होता. अशा प्रकारें तयार असलेल्या अमृतानुभव ग्रंथाचा लाभ बहुजनसमुहास करून देऊन पूर्वी दिलेल्या वचनांतून मुक्त व्हावें, या हेतूनें विनायकबोवा यांची विनंती केल्या;

वरून त्यांनीं केवळ निरपेक्षबुद्धीनें सदर्हू ग्रंथ मला प्रकाशित करण्याकरितां दिला. याबद्दल मी त्यांचा फार फार ऋणी आहें. हा आमचा तिसरा ग्रंथ होय.

असो; ज्या श्रीगुरूंच्या कृपेनें गाथा प्रकाशित करण्याच्या कामीं हरिभक्तिपरायण विष्णुबोवा जोग यांच्यासारख्यांचें साह्य मिळालें, ज्ञानेश्वरीप्रकाशनसमयीं राजमान्य राजश्री कृष्णाजी परशुराम भिडे यांची परोपकारबुद्धि जागृत झाली आणि अमृतानुभवप्रकाशनकालीं हरिभक्तिपरायण विनायकबोवा साखरे यांच्या प्रेमाची जोड लाधली–यांचा मी फार फार ऋणी आहें–त्या श्रीगुरु नानामहाराजांची अखंड सेवा करण्याची सद्वासना तेच देवोत.

श्रीगुरुकृपेनें ह्या ग्रंथाची ही दुसरी आवृत्ति दुरुस्ती करून छापिली आहे.

आषाढ शुद्ध ५ }
शके १८२९ }

त्र्यंबक हरी आवटे.

अनुक्रमणिका.

उपोद्घात.

यदविद्याविलासेन प्रपंचोयं प्रतीयते ।
तदविद्याविनाशे तु केवलं ब्रह्म जृंभते[1] ॥

श्रीगुरु ज्ञानेश्वर महाराज यांनीं सर्व जीवांवर अनुग्रह करण्याकरितां महाराष्ट्र भाषेंत अनेक ग्रंथ केले, त्यांत हल्लीं पांच चारच ग्रंथ उपलब्ध आहेत. त्यांपैकीं श्रीअमृतानुभव अथवा अनुभवामृत--ग्रंथाचें होईल तितक्या रीतीनें सोपपत्तिक व स्पष्ट असें मराठींत व्याख्यान करण्यास मी प्रवृत्त झालों असतां, निर्विघ्नपणें समाप्ति व्हावी ह्मणून, शिष्टाचारास अनुसरून, वरील श्लोकानें, वस्तुरूप जो परमात्मा त्यास वंदन केलें.

ज्या ग्रंथावर मीं व्याख्यान करण्याचें मनांत आणिलें आहे, त्या ग्रंथाचा विषय काय, त्यास अधिकारी कोण, त्याचें फल काय, व संबंध काय, ह्या चार गोष्टी समजल्यावांचून सुज्ञ पुरुष ग्रंथाचे ठिकाणीं प्रवृत्त होणार नाहीं, ह्मणून प्रथम त्या गोष्टींचें निरूपण करणें अवश्य आहे.

मनुष्य कोणत्याही धर्माचा, कोणत्याही जातीचा, कोणत्याही देशांतील, आणि कोणत्याही स्थितींतला असो, त्याची नेहमीं उत्कट इच्छा ही असते कीं, मीं नेहमीं सुखांत असावें, व मला दुःखसंबंध अगदीं नसावा; आणि या इच्छेस अनुसरूनच, जन्मापासून मरे तोंपर्यंत व जागृत झाल्यापासून पुनः झोंप लागेपर्यंत तो सतत प्रयत्न करितो. परंतु तशी स्थिति प्राप्त होण्यास वास्तविक काय उपाय केला पाहिजे तो त्यास माहीत नसतो, ह्मणून अखेरपर्यंत त्याची इच्छा तृप्त होत नाहीं, व तो वारंवार जन्ममरणरूप दुःखाचाच अनुभव घेतो. ही जिवाची स्थिति मनांत आणून वेदानें उपनिषद्भाग [ज्ञानकांडाचा भाग] प्रतिपादन केला आहे. जरी त्या

---

1 ज्या अविद्येच्या (मायेच्या) विलासानें (प्रभावानें) हा प्रपंच प्रतीत होतो, (सत्य भासतो) त्या अविद्येचा विनाश झाला असतां केवळ ब्रह्मच अवशिष्ट राहतें.

भागाचे पूर्वी कर्म व उपासना असे दोन भाग प्रतिपादन केले आहेत, तरी, ज्ञानकांडाचें योग्य फल प्राप्त व्हावें ह्मणून अंतःकरणाची शुद्धि आणि स्थिरता यांकरितां ते प्रतिपादन केले आहेत. ज्ञानकांड प्रतिपादन करणाऱ्या ज्या श्रुति आहेत, त्यांमध्येंही, कर्म आणि उपासना हीं साक्षात् सुखप्राप्तीला व दुःखनिवृत्तीला हेतु नाहींत हें सांगण्याकरितां त्यांचें प्रतिपादन केलें आहे. परंतु श्रुतीचा हा अभिप्राय लक्षांत न आल्यामुळें जीवास भ्रांति होईल ह्मणून, परित्राणाय साधूनाम् अशा प्रकारची जी भगवद्गीतेमध्यें श्रीकृष्ण भगवान् यांनीं केलेली प्रतिज्ञा, ती रक्षण करण्याकरतांच व्यासरूपानें अवतीर्ण होऊन, सर्व श्रुतिवाक्यांचा परस्पर विरोध परिहार करण्याकरितां सूत्रें केलीं.

एकंदर चार वेदांमध्यें ज्या गोष्टींचें प्रतिपादन केलें आहे, त्यांचे कर्म, उपासना व ज्ञान असे तीन विभाग करण्याचा श्रेष्ठांचा संप्रदाय आहे. त्यांपैकीं उपासना ह्मणजे ध्यानधारणा हें मानसकर्मच आहे, ह्मणून त्याचा कर्मामध्यें अंतर्भाव करून व दोनच भाग धरून, प्रथम जो कर्मकांडप्रतिपादक वेद त्यांतील विरोध परिहार करण्याकरितां भगवान जैमिनी ऋषींनीं अथातो धर्मजिज्ञासा इत्यादि सूत्रांनीं बारा अध्याय करून कर्मकांडाची (कर्म व उपासना या कांडांमधील परस्पर-विरोधी वाक्यांची) व्यवस्था लाविली; त्याला पूर्वमीमांसाशास्त्र ह्मणतात. आतां वेदांपैकीं राहिलें उत्तरकांड ह्मणजे उपनिषदांनीं प्रतिपादन केलें जें ज्ञानकांड तें. त्यांतील वाक्यांचा परस्पर-विरोध निवृत्त करण्याकरितां भगवान् व्यास यांनीं अथातो ब्रह्मजिज्ञासा इत्यादि सूत्रांनीं चार अध्याय करून व्यवस्था लाविली; त्यास उत्तरमीमांसाशास्त्र ह्मणतात. ह्या शास्त्राचें फल, अत्यंत सुखप्राप्ति आणि समूल दुःखनिवृत्ति, असें सूत्रकारांनीं व भाष्यकारांनीं सिद्ध केलें आहे; आणि मनुष्यमात्रास तर तेंच पाहिजे आहे. ह्मणून प्राणिमात्रावर वेदाचे साक्षात् किंवा परंपरनें अत्यंत उपकार आहेत. परंतु बुद्धिमांद्यामुळें तो लाभ सर्वांस घेतां येणार नाहीं, वेदांतील अनंत विरोधी वाक्यांचीं त्यांस भ्रम होईल, तो भ्रम न होतां श्रुतिवाक्यांपासून मनुष्यांनीं कृतार्थ व्हावें ह्मणून श्रुतिवाक्यांचा निश्चय होण्याकरितां सूत्रें

केलीं. परंतु अत्यंत बुद्धिमांद्यामुळें त्या सूत्रांपासूनही लोकांस उपयोग होणार नाहीं, आणि ते तसेच दुःखांत राहतील, ही कळकळ मनांत येऊन भगवान् भाष्यकार (शंकराचार्य) ह्यांनीं त्यांजवर भाष्य लिहिलें. तेंही लक्षांत येणार नाहीं ह्मणून त्याजवर पुष्कळ व्याख्यानेंही झालीं आहेत; परंतु ज्यांना संस्कृत येत नाहीं, व जे मोक्षाकरितां अगदीं दीन झालेले असून शास्त्रसंस्काररहित आहेत, अशा प्राकृत जनांची करुणा त्या वेळेस कोणासच आली नाहीं. ती आमची करुणा भगवान् श्रीज्ञानेश्वर महाराजांस येऊन, सर्वांस त्या ज्ञानाची प्राप्ती व्हावी ह्याकरितां, श्रुतींनीं प्रतिपादन केलेलें जें परम गौप्य तत्त्वज्ञान, तें त्यांनीं प्राकृत भाषेंत अमृतानुभव ग्रंथरूपानें प्रतिपादन करून सर्वांच्या उद्धाराची सोय करून ठेविली, ह्मणून श्रीज्ञानेश्वर महाराज ह्यांचे मात्र शास्त्रसंस्कार-सहित व शास्त्रसंस्काररहित अशा सर्व जीवांवर महदुपकार आहेत.

आतां जीवब्रह्मांचें ऐक्य सिद्ध करणें हा ह्या ग्रंथाचा विषय आहे. ज्या पुरुषाचे अंःतकरणावरील मल व विक्षेप हे दोन दोष गेले असून जो साधनचतुष्टयसंपन्न आहे, तो या ग्रंथाचा अधिकारी आहे. आचार्यद्वारा या ग्रंथाचें यथार्थ ज्ञान झालें असतां मोक्षप्राप्ति म्हणजे कारणासहवर्त-मान जगन्निवृत्ति व निरतिशयानंदप्राप्ति ह्मणजे ब्रह्मप्राप्ति हे प्रयोजन (फल) आहे; आणि ग्रंथ व अधिकारी यांचा वाच्य–वाचक, अधिकारी व विचार यांचा कर्तृ–कर्तव्य, फल व अधिकारी यांचा प्राप्य–प्रापक, आणि विचार व ग्रंथ यांचा जन्य–जनक, असा संबंध आहे. आतां, जीवब्रह्मांचें ऐक्य हा जो या ग्रंथाचा विषय ह्मणून सांगितलें, तें शंकासमाधानपूर्वक सिद्ध करूं. हें शंकासमाधान पूर्वपक्षी याजबरोबर आहे. ज्यांस कांहीं शास्त्रसंस्कार नाहीं. त्यांस हें समजण्यास बरेंच जड जाईल ! असो आपण आपल्या चालू विषयाकडे वळूं.

पूर्वपक्षी शंका करितो कीं, " तुह्मी जीवब्रह्मांचें ऐक्य ह्मणून म्हणतां, तें सिद्ध होत नाहीं. कारण सर्वव्यापक, क्लेशरहित, एक, सत्य, ज्ञान-स्वरूप, आनंदरूप इत्यादि गुणांनीं युक्त जें ब्रह्म, त्याच्याशीं, साडेतीन हातांमध्येंच राहणारा, क्लेशसहित, अनंत, अनेक विकारांला पावतो

ह्मणून मिथ्या, मला कांहीं समजत नाहीं या अनुभवेंकरून ज्ञान-शून्य, आणि अनेक संकटांत सांपडलेला ह्मणून दुःखरूप असा ब्रह्मा-हून अनेक–विरुद्ध–धर्मवान् जो जीव, त्याचें ऐक्य सिद्ध करण्याचा प्रयत्न व्यर्थ आहे;–जन्मांध हा रूप विषयाला उत्तम प्रकारें जाणतो हें सिद्ध करीत बसण्यापैकीं आहे. आतां, " सर्व शरिरां-मध्यें जीव एक आहे " असें वेदांती ह्मणतात, परंतु हें बरोबर नाहीं. कारण, प्रतिशरिराच्या ठिकाणीं भिन्न भिन्न जीवाची प्रतीति सर्वलोक-सिद्ध आहे, ह्मणून सर्व शरिरांचे ठिकाणीं एक-जीव-वाद युक्त नाहीं; आणि जर सर्व शरिरांचे ठिकाणीं एक जीव असता, तर एकास होणारें जें सुख-दुःख तें सर्वांस समजावयास पाहिजे होतें, पण तसें समजत नाहीं, म्हणजे सर्व जीवांच्या सुखदुःखांचा संकर होत नाहीं; यावरून प्रति-शरिराचे ठिकाणीं जीवभेदच मानणें योग्य आहे. ह्यावरही वेदांती उत्तर देतात कीं, " सुखदुःख हे धर्म अंतःकरणाचे आहेत; तीं अंतःकरणें प्रति-शरिराचे ठिकाणीं निरनिराळीं आहेत, ह्मणून भोगाचा[1] संकर होत नाहीं. परंतु त्या अंतःकरणास प्रकाशक ह्मणून जो निर्धर्मक, निर्वि-कार, क्लेशरहित व सच्चिदानंदरूप असा साक्षी आहे, त्याचें ब्रह्माशीं ऐक्य होण्यास अडचण नाहीं. " परंतु हें म्हणणें व्यर्थ आहे. कारण, कर्तृत्व-भोक्तृत्व-धर्मवान् जो मी कर्ता, मी भोक्ता, अशा स्वरूपानें सर्व जीवांस अनुभूत असें जीवाचें स्वरूप, त्याहून निर्धर्मक, निर्विकार, सच्चिदानंदरूप असा साक्षी कोणाचेही प्रतीतीस येत नाहीं; अर्थात् कोणाचेही प्रतीतीस न येणारा वंध्यापुत्र जसा नाहींच, तसा वेदांती जो साक्षी ह्मणतात तो आह्मी स्वीकारीत नाहीं; आणि क्षणभर जरी त्याचा स्वीकार केला, तरीही पण त्याचें ब्रह्माशीं ऐक्य घडत नाहीं. कारण, तो सर्वसाक्षी जीवांचे ठिकाणीं एक मानला तरी भोगाचा संकर होणार. हा दोष पुनः अपरिहार्य झाला तो झालाच. जर प्रतिशरिराच्या ठिकाणीं साक्षी भिन्न भिन्न अंगीकारले, तरीही पण एकत्व घडणार नाहीं. कारण ब्रह्म एक असल्यामुळें त्याचेवर एकत्व-धर्म राहिला आहे, व साक्षी अनेक असल्यामुळें साक्षींवर अनेकत्व

---

1 सुखदुःखांच्या साक्षात्काराचें नांव भोग असें आहे.

धर्म राहिला आहे. एकत्वाशीं अनेकत्वाचा विरोध आहे: विरुद्ध-धर्मवान् जें ब्रह्म, त्याचें व साक्षी ह्याचें एकत्व घडत नाहीं. ह्या प्रकारेंकरून, कोणच्याही दृष्टीनें जीवब्रह्मांचें ऐक्य घडत नसतां, तें सिद्ध करण्याकरितां ग्रंथाचा आरंभ करणें व्यर्थ आहे.

आतां ह्याचें समाधान वेदांती सांगतो—

वेदांतशास्त्रांत जीव तीन प्रकारचे मानले आहेत. १ पारमार्थिक जीव, २ व्यावहारिक जीव, आणि ३ प्रातिभासिक जीव. शुद्ध चैतन्यांशास पारमार्थिक जीव ह्मणतात. तो तिन्ही अवस्थांमध्यें अनुस्यूत ह्मणजे एकरूपानें असतो. जागृतीमध्यें जो व्यवहार करून आपल्यास कर्ता-भोक्ता मानितो, त्यास व्यावहारिक जीव ह्मणतात; आणि स्वप्नावस्थेमध्यें जो जीव देशांतरांत जाऊन सुखदुःखभोग घेतो, त्यास प्रातिभासिक जीव ह्मणतात. त्यांपैकीं फक्त पारमार्थिक जीवाचें व ब्रह्माचें ऐक्य सिद्ध करणें हा ह्या ग्रंथाचा विषय आहे, व्यावहारिक किंवा प्रातिभासिक जीवाचें ब्रह्माशीं ऐक्य सिद्ध करणें हा ह्या ग्रंथाचा विषय नाहीं, हें न समजतां पूर्वपक्ष उत्थापन झाला आहे. चैतन्यांसच पारमार्थिक जीव ह्मणतात हें चांगलें लक्षांत येण्याकरितां दृष्टांतपूर्वक त्याचें विवेचन करतों.

राजसत्ता, राजा, सात्तांश आणि राजदूत ह्या वस्तूंचें यथार्थ स्वरूप लक्षांत आलें, ह्मणजे वेदांतशास्त्रकर्त्यांनीं चैतन्याचे जे चार भेद केले आहेत ते लक्षांत येतील. सर्व प्रदेशावर जिची व्याप्ति असून जी नित्य निरवयव असते, व जिचा आश्रय घेऊन राजा आपल्या सेवकजनांस आज्ञा करितो, आज्ञेनुसार सेवक वागेल तर त्यावर अनुग्रह करितो, आणि आज्ञा उल्लंघन केली तर त्याला शासन करितो, ती सर्वव्यापक राजसत्ता म्हणावी. जरी स्थूलदृष्टीनें पाहतां राजव्यक्तीहून सत्ता ह्मणून भिन्न पदार्थ इंद्रियगोचर होत नाहीं, तरी राज्यव्यक्तीहून भिन्न सत्तेचा अंगिकार केलाच पाहिजे. कारण, राजा ही व्यक्ति जरी नष्ट झाली, तरी राजसत्ता म्हणून जी वस्तु आहे ती नष्ट होत नाहीं हें अनुभवसिद्ध आहे. पुनः ती सत्ता ज्या व्यक्तीशीं तादात्म्य पावेल, ती व्यक्ति ‘ राजा ’ या शब्दास विषय होते; म्हणून राजव्यक्तीहून राजसत्ता भिन्न आहे, व ती ‘ राजसत्ता ’ या

स्वरूपेंकरून अविक्रिय आहे,-उदासीन आहे; परंतु तिच्या आश्रया वांचून कोणच्याही अधिकाऱ्यास कोणत्याही प्रकारचा व्यवहार करण्याची योग्यता नाहीं. अशी जी सत्ता, ती राजसत्ता म्हणावी. ती राजसत्ता, व्यक्ति आणि त्या व्यक्तीमध्यें त्या राजसत्तेचा प्रवेश इतक्या तीन गोष्टी एकत्र झाल्या म्हणजे तेथें राजा ह्या शब्दाचा प्रयोग होतो. जसा पुरुष, दंड आणि त्यांचा संबंध इतक्या तीन गोष्टी एकत्र झाल्या ह्मणजे त्यास दंडी असा शब्दव्यवहार होतो, तद्वत्; आणि तो राजा सेवकावर शापानुग्रह करण्याविषयीं योग्य होतो; स्वतंत्र असतो, म्हणजे इतर सेवकांप्रमाणें त्यास बंधन नसतें; व तो सर्वांचा रक्षणकर्ता असतो; सर्वज्ञ असतो व सर्वशक्तिमान असतो. ज्याप्रमाणें राजास सर्व राजसत्तेचा आश्रय आहे, त्याप्रमाणें, ग्रामांतील अल्प प्रदेशावर रक्षण करण्याकरितां नियमित केलेला जा राजदूत तोही राजसत्तेच्या आश्रयावरच त्या अल्प देशाचें रक्षण करतो. सर्व राजसत्तेच्या आश्रयावर करीत नाहीं, किंतु सत्तांशाचा आश्रय घेऊन करतो. सर्व राजसत्तेचा आश्रय घेऊन रक्षण करितो म्हणावें, तर तो राजाच होईल; म्हणून सत्तांश घेऊनच त्याचा व्यवहार होतो. तो सत्तांश, ती दूतव्यक्ति, आणि त्या दूतव्यक्तीमध्यें त्या सत्तांशाचा प्रवेश ह्या तीन गोष्टी एकत्र झाल्या म्हणजे तेथें राजदूत असा व्यवहार होतो. तो राजदूत अल्पज्ञ, अल्पशक्ति, राजाकडून होणाऱ्या दंडानुग्रहांचा भोक्ता, पराधीन इत्यादि धर्मांनीं युक्त असतो; आणि त्या व्यक्तीमध्यें प्रथम सांगितलेल्या सर्व राजसत्तेचा जो भाग प्रविष्ट आहे, त्यास राजसत्तांश असा व्यवहार होतो. तो सत्तांश सर्व राजसत्तेप्रमाणें असंगादिरूपेंकरून स्थित आहे. यद्यपि, राजसत्ता निरवयव असल्यामुळें, तिचे ठायीं अंशाची कल्पना करणें योग्य नाहीं; तथापि व्यक्तिकृत भेदास्तव ती निरवयव राजसत्ता विभागल्यासारखी प्रतीतीस येते, म्हणून अंशाचा काल्पनिक भेद मानिला आहे; वास्तविक नाहीं. त्याप्रमाणें ब्रम्हचैतन्य, ईशचैतन्य, जीवचैतन्य व कूटस्थचैतन्य असें चार प्रकारचें चैतन्य मानिलें आहे. ओतप्रोत व्यापक, अविक्रिय, निरवयव, सच्चिदानंदरूप अशी एक वस्तु

स्वीकारून तिला ब्रह्मचैतन्य हें नांव खुणेकरितां दिलें आहे. ह्याचें विशेष विवेचन पुढें करूं. त्या ब्रह्मास कोठें वस्तु, कोठें चैतन्य, कोठें अधिष्ठान, कोठें आत्मा असें म्हणतात. तेंच तत्पदाचें लक्ष्य आहे. आतां राजसत्तास्थानापन्न ब्रह्मचैतन्य राजव्यक्तिस्थानीं. इकडे, प्रकृति जिला माया, अविद्या, अज्ञान, अव्यक्त, परमेश्वराची शक्ति, अनादि, त्रिगुणात्मिका, परा, आणि जिचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाहीं परंतु जी कार्यावरून अनुमित केली जाते, म्हणून जिला कार्यानुमेया असेंही म्हणतात; अशा प्रकारची ती प्रकृति आणि तिच्यामध्यें त्या ब्रम्हचैतन्याचा आभास इतक्याचें नांव ईश्वर. हाच रजोगुणप्रधान ब्रह्मा होऊन जगताची उत्पत्ति करतो; सत्वगुणप्रधान विष्णु होऊन जगताचें पालन करितो: जिवांच्या कर्मानुसार त्यांना सुखदुःखभोग देणं तेंच जगताचें पालन; आणि तमोगुणप्रधान होत्साता रुद्र होऊन जगताचा नाश करितो. हा सर्वज्ञ, सर्वशक्ति, नित्यमुक्त, जीवांवर शापानुग्रह करणारा, निरवयव इत्यादिधर्मवान आहे. म्हणजे इतकें सिद्ध झालें कीं, प्रकृति अथवा माया, मायाधिष्ठान चैतन्य आणि मायेंत चैतन्याचा आभास इतक्यांस ईश्वर ह्मणतात. हा ईश्वर तत्पदाचा वाच्य आहे, आणि शुद्धब्रह्म तत्पदाचें लक्ष्य आहे. त्याचप्रमाणें बुद्धि अथवा अज्ञानांश, त्यांस अधिष्ठानरूप जो ब्रह्मचैतन्यांश तो, आणि त्या बुद्धीमध्यें अथवा व्यष्टिअज्ञानामध्यें चैतन्यप्रतिबिंब इतक्यांस मिळून जीव ह्मणतात. हा जीव त्या दूतस्थानीं आहे, म्हणन अल्पज्ञ, अल्पशक्ति, ईश्वराधीन, कर्ता, भोक्ता, स्वर्ग-नरकांस गमन करणारा, अज्ञानोपाधीमुळें संसारबंधांत सांपडणारा, त्या संसारबंधापासून मुक्त होण्याकरितां ईश्वराचें आराधन करणारा इत्यादि-धर्मवान् असून त्वं पदाचा वाच्यार्थ आहे; व ह्यांतील अधिष्ठानचैतन्यभाग त्वं पदाचा लक्ष्य आहे; आणि त्या व्यष्टिअज्ञानास अथवा बुद्धीस अधिष्ठानरूप जो शुद्ध चैतन्यांश त्यास जीव साक्षी, आत्मा, कूटस्थ, पारमार्थिक जीव-त्वं पदाचा लक्ष्य असें म्हणतात. त्यांपैकीं, दृष्टांतामध्यें राजा आणि दूत ह्या दोन राजसत्ताविशिष्ट व्यक्तीमध्यें ऐक्य घडणार नाहीं, कारण ते विरुद्ध-धर्मवान् आहेत; त्याचप्रमाणें,

ईशचैतन्य व जीवचैतन्य यांचेमध्यें ऐक्य घडणार नाहीं; कारण तें सर्वज्ञ, अल्पज्ञ इत्यादि परस्परविरुद्धधर्मवान् आहेत. परंतु

१ ब्रम्ह + २ माया + ३ [मायेमध्यें ब्रह्माचा] आभास=ईश्वर; आणि

१ साक्षी[1] + २ बुद्धि अथवा व्यष्टि अज्ञान + ३ आभास = जीव.

अशी जीवेश्वरांची घटना असल्यामुळें, ईश्वराच्या घटकांपैकीं निर्धर्मक व सच्चिदानंदरूप जें ब्रह्मचैतन्य, त्याशीं, जीवनचैतन्यापैकीं अधिष्ठानभाग जो साक्षी, त्याचें ऐक्य होण्यास प्रत्यवाय नाहीं. विचार-दृष्टीनें पाहिलें तर त्यांचा भेद कोणत्याही कालीं नाहीं. परंतु माया व बुद्धि या दोन उपाधिभेदांनीं एकाच ब्रम्हचैतन्यावर भेदाची कल्पना शास्त्रकारांनीं केली. नाटकदीपामध्यें[2] विद्यारण्य स्वामींनीं लिहिलें आहे कीं, ब्रम्हचैतन्य हें विष्णु आदि उत्तम देहांमध्यें प्रविष्ट होऊन देवता होतें; आणि मर्त्यादि अधम देहांमध्यें प्रविष्ट होउन तें ब्रह्मचैतन्यच मनुष्य होतें. सर्व राजसत्तेचा राजदेहांत प्रवेश झाला असतां तो राजा होऊन सिंहासनावर बसतो; आणि तीच राजसत्ता अंशतः शिपायामध्यें शिरून न्यायाचे दरबारांत पंख्याची दोरी हालवीत बसते! विचारेंकरून पाहिलें तर सिंहासनावर बसून न्याय करणें अथवा पायरीशीं बसून पंखा ओढणे हें दोन्ही धर्म राजसत्तेमध्यें नाहींत, व्यक्तींमध्येंच आहेत. परंतु त्या व्यक्तींमध्यें जे गुणधर्म असतात, ते राजसत्तेवर भ्रमानें प्रतीत होतात. उदाहरणार्थः—नाशिक आणि पंचवटी या ठिकाणीं, गोऱ्या रामाचें व काळ्या रामाचें अशीं दोन देवळें आहेत. त्यांतील रामास काळा राम, गोरा राम असें म्हणतात. वास्तविक राम काळाही नाहीं व गोराही नाहीं; परंतु ज्या दोन पाषाणांचे ठिकाणीं रामबुद्धि केली ते पाषाण काळे व गोरे आहेत, त्यांचे धर्म रामावर जातात. त्याचप्रमाणें, ईश्वरचैतन्याचे ठिकाणीं सर्वज्ञत्वादि धर्म मायाकृत आहेत, वास्तविक नाहींत; तसेंच जीवचैतन्याचे ठिकाणीं किंचिज्ज्ञत्वादि धर्म अविद्याकृत आहेत, वास्तविक नाहींत;

---

१ जीवाच्या घटकांपैकीं जें ब्रह्मचैतन्य त्यास साक्षी म्हणतात.

२ नाटकदीप हें पंचदशीमधील एका प्रकरणाचें नांव आहे.

त्यांतही, मायेमध्यें अथवा बुद्धीमध्यें जे चैतन्याचे आभास आहेत, त्यांचेही हे किंचिज्ज्ञत्वादि धर्म नव्हत, किंतु माया आणि बुद्धि ह्यांचे स्वतांचे आहेत. कारण, मायेमध्यें अथवा बुद्धीमध्यें शुद्धचैतन्यानें प्रतिबिंब स्वीकारिलें आहे. बिंबाचेच धर्म प्रतिबिंबांत येतात, जास्त येणें शक्य नाहीं. जास्त धर्मांची प्रतीति झाली तर, ज्या उपाधीमध्यें प्रतिबिंब मानलें आहे, त्या उपाधिधर्मांचीच ती निश्चयेंकरून प्रतीति आहे व ती प्रतिबिंबाचे ठिकाणीं म्हणजे आभासाचे ठिकाणीं भ्रांतीनें प्रतीत होते. जर विचार करून पाहिलें तर अविद्याकृत अथवा मायाकृत धर्म आभासाचे ठिकाणीं नाहींत, तर शुद्धचैतन्याचे ठायीं त्या धर्मांचा अत्यंत अभावच आहे; म्हणून, जीव आणि ब्रह्म या उभयतांमध्यें सामान्यत्वें असणारें—परंतु केवळ स्थलसंबंधानें निरनिराळी संज्ञा पावलेलें जें शुद्धब्रह्म व साक्षिचैतन्य, त्यांचें एकत्व घडण्यास हरकत नाहीं; आणि हेंच पुढें प्रसंगविशेषीं सिद्ध करूं.

पुन: पूर्वपक्षी म्हणतात:—जरी साक्षिचैतन्याचा अंगीकार केला, तरी देखील त्याचें ब्रह्माशीं ऐक्य घडणार नाहीं. कारण, सर्व जीवांचे ठिकाणीं साक्षी एक मानिला तर सर्वांचें सुखदु:ख सर्वांस कळलें पाहिजे. कारण सुखदु:ख साक्षिभास्य आहे; आणि संकरदोष निवारण करण्याकरितां जर प्रतिशरीराचे ठिकाणीं भिन्न भिन्न साक्षीचा अंगीकार केला, तर अनेक जे साक्षी, त्यांचें एक ब्रह्माशीं ऐक्य घडणार नाहीं. एकत्व आणि अनेकत्व हे विरुद्ध धर्म आहेत. दाहकत्व आणि शीतत्व ह्या दोन परस्परविरुद्ध धर्मांचे आश्रय जे वन्हि आणि बर्फ हे दोन पदार्थ, त्यामध्यें ज्याप्रमाणें ऐक्य घडत नाहीं, त्याप्रमाणें, एकत्व व अनेकत्व ह्या दोन विरुद्ध धर्मांस आश्रय—ब्रह्म आणि साक्षि चैतन्य ह्यांचे ऐक्य घडणार नाहीं.

सिद्धांती म्हणतात:—यद्यपि वेदांत मतांत साक्षी नाना (अनेक) मानिले आहेत, तथापि त्यांचें ब्रह्माशीं ऐक्य घडण्यास हरकत नाहीं. कारण असें पहा—अनेक घटाकाशाचें एका शुद्ध व व्यापक अशा महाकाशाशीं ऐक्य होतें; कां कीं, आकाशाचे ठिकाणीं अनेकत्व औपाधिक आहे; अनेक घटांच्या उपाधीनें आकाशाचे ठिकाणीं अनेकत्व प्रतीत

होतें; त्याचप्रमाणें, साक्षीचे ठिकाणचें नानात्व औपाधिक आहे, वास्तविक नव्हे; आणि अशाप्रकारें, औपाधिक म्हणजे कल्पित विरुद्ध धर्मांचा आश्रय एक वस्तु होणें विरुद्ध नाहीं. उच्च शब्द आणि मंद शब्द ह्या दोन परस्पर विरुद्ध धर्मांचा आश्रय एक आकाशच आहे; कारण शब्दगुण आकाशाचा आहे. अथवा निद्रादोषेंकरून निद्रित एकच पुरुष स्वप्नामध्यें उत्पन्न होणाऱ्या अनेक मिथ्या विरुद्ध धर्मांचा आश्रय घडतो. त्याप्रमाणें माया व अविद्या यांच्या दोषेंकरून एकाच ब्रह्माचे ठिकाणीं मिथ्या जीवभाव व ईश्वरभाव आणि त्याचे सर्वज्ञत्व व अल्पज्ञत्व प्रतीत होण्यास हरकत नाहीं. त्याचप्रमाणें, सुखदुःखें साक्षिभास्य आहेत ह्याचा अर्थ सुखदुःखें साक्षी जाणतो असा नव्हे तर सुखदुःखें साक्षीच्या योगानें प्रकाशलीं जातात, असा आहे; आणि म्हणूनच भोगाचा संकर घडत नाहीं. म्हणून ज्या साक्षिचैतन्यास पारमार्थिक जीव म्हणतात, त्याचें व ब्रह्माचें ऐक्य घडतें हा विषय सिद्ध आहे?

आतां पूर्वपक्षी हे अधिकाऱ्याचा अभाव प्रतिपादन करितात—

पूर्वपक्षी म्हणतातः—ज्याचे अंतःकरणावरील मल व विक्षेप हे दोन दोष गेले आहेत, आणि जो साधनचतुष्टयसंपन्न आहे, तो वेदांत शास्त्राचा अधिकारी आहे. (१) नित्यानित्यवस्तुविवेक, (२) वैराग्य, (३) शमादि षट्क आणि (४) मुमुक्षुता हें साधनचतुष्टय. यांत नित्यानित्यवस्तुविवेक ह्मणजे नित्य एक ब्रह्म आहे आणि त्याहून भिन्न सकल जग दुःखरूप आहे,—तुच्छ आहे असा निश्चय. ह्या लोकांतील अथवा परलोकांतील विषयांच्या ठिकाणीं त्यागबुद्धि त्यास वैराग्य ह्मणतात. शमादि षट्क म्हणजे १ शम, २ दम, ३ तितिक्षा, ४ उपरति, ५ श्रद्धा व ६ समाधान. शम म्हणजे विषयांपासून मनोनिग्रह; दम म्हणजे कदाचित् विषयांचा व इंद्रियांचा संबंध झाला असतां बलात्कारेंकरून इंद्रियांना विषयांपासून माघारीं फिरविणें; तितिक्षा म्हणजे प्रारब्धबलेंकरून प्राप्त झालेल्या सर्व दुःखांचें आक्रोशावांचून सहन करणें; उपरति म्हणजे पुत्रकलत्रांसहवर्तमान विधिपूर्वक कर्मत्याग करणें अर्थात् संन्यास घेणें; येथें 'विधिपूर्वक' ह्याचा अर्थ कोणी असा करतील

कीं, कुटुंबाचे आज्ञेशिवाय संन्यास करूं नये म्हणून शास्त्रांत सांगितलें आहे, आणि आमचें कुटुंब तर परवानगी देत नाहीं; ह्यास उपाय काय? तेव्हां येथें 'विधीपूर्वक त्याग' ह्याचा अर्थ असा आहे कीं, जसें विधिपूर्वक ग्रहण केलें आहे, तसें विधीनें सांगितल्याप्रमाणें संन्यास करून त्याचा त्याग करणें. कुटुंबाची अनुज्ञा पाहिजेच असें नाहीं. कारण, ज्या दिवशीं वैराग्य उत्पन्न होईल, त्या दिवशीं त्यानें संन्यास करावा. मग त्या वेळीं तो घरीं असो अगर वनांत असो, लागलीच संन्यास करावा, असें श्रुतीनें सांगितलें आहे. ह्यावरून श्रुतीचें मनोगत-ह्यानें कुटुंबाची परवानगी घ्यावी, असें नाहीं; तें वचन मंदाकरितां आहे. जर असें ह्मणेल कीं, "ऋतुकालीं भार्येकडे गमन न केलें तर त्यास भ्रूणहत्येचें पातक लागतें." असें शास्त्रवचन आहे; तर तें वचन कुटुंबाचे ठिकाणीं खोटी दोषदृष्टि करून त्याग करील त्यास आहे. परंतु "वैराग्य-संपन्न होऊन, सर्व जगत् दुःखरूप आहे असा निश्चय करून त्याग करील, त्यास ह्या वचनाचा दोष लागणार नाहीं." असेंही त्याच शास्त्रांत सांगितलें आहे. ह्मणून, कलत्रादिकांचा त्याग विधिपूर्वक म्हणजे संन्यास-पूर्वकच करावा. जसें:- यज्ञकर्ता यजमान ह्यानें यज्ञकर्माची समाप्ति होई-पर्यंत शरिरास कंड उत्पन्न झाली असतां नखानें खाजवूं नये, तर शिंग गळ्यांत बांधून त्यानें खाजवावें; तें शिंग आणून तसेंच बांधूं नये, किंतु त्याचें मंत्रपूर्वक ग्रहण करावें; आणि कर्मसमाप्तीनंतर तें तसेंच फेंकून देऊं नये, तर जसें मंत्रपूर्वक ग्रहण केलें आहे, तसा मंत्रपूर्वक त्याचा त्याग करावा. हें जें मंत्रपूर्वक त्यागकर्म, त्यास शास्त्रांत प्रतिपत्तिकर्म म्हणतात. तसाच कुटुंबाचा त्यागही संन्यासपूर्वकच केला पाहिजे. ह्याप्रमाणें उत्कट इच्छा उत्पन्न होऊन जो संसाराचा त्याग करितो त्यास उपरति म्हण-तात. व्यवहारामध्यें ज्याप्रमाणें आप्तवाक्याचे ठिकाणीं अत्यंत विश्वास असतो, त्याप्रमाणें गुरु व वेदांतशास्त्र ह्यांचे ठिकाणीं जो अत्यंत विश्वास ती श्रद्धा. चित्ताच्या एकाग्रतेस समाधान म्हणतात. व्यवहारामध्यें, ज्या पुरुषाचे पाठीमागें अत्यंत खटपटी असतात, त्याचें चित्त चंचल असतें, आणि त्यामुळें त्यास समाधान नसतें; व स्वस्थ मनाचा मनुष्य सुखी

असतो, असा अनुभव आहे. हें शमादि षट्क तिसरें साधन झालें आणि चौथें साधन मुमुक्षुता. कारण, अज्ञान आणि त्याचें कार्य जें जगत् तें दुःखरूप आहे; जगत् हें स्वरूपेंकरून दुःखरूप आहे, आणि अज्ञान हें त्या जगद्रूपी दुःखाचें कारण आहे, ह्मणून त्यासही दुःखच ह्मणतात; ह्मणून कारणासहवर्तमान जगन्निवृत्ति, आणि परमानंदरूप जें ब्रह्म त्याची प्राप्ति ह्यास मोक्ष म्हणतात; त्या मोक्षाची जी इच्छा, तिला मुमुक्षुता म्हणतात. ह्याप्रमाणें, " नित्यानित्यवस्तुविवेक, वैराग्य, शमादि षट्क व मोक्षेच्छा ह्या चार साधनांनीं युक्त जा पुरुष. तो ह्या ग्रंथाचा अधिकारी " असें वेदांती म्हणतात. परंतु अशा प्रकारचा अधिकारी जगामध्यें असणें शक्य नाहीं. कारण, दुःख तीन प्रकारचें आहे: एक आध्यात्मिक, दुसरें आधिभौतिक व तिसरें आधिदैविक. त्यांत शरिराचे ठिकाणीं रोगादिकांपासून उत्पन्न होणारे दुःखास आध्यात्मिक दुःख म्हणतात; चोर व्याघ्रसर्पादिकापासून होणारे दुःखास आधिभौतिक दुःख ह्मणतात; आणि प्रेतपिशाचादिकांपासून होणारे दुःखास आधिदैविक दुःख म्हणतात. ह्या तीन प्रकारच्या दुःखनाशाची सर्वांस इच्छा होते. परंतु कारणासह जगन्निवृत्तीची कोणासही इच्छा होत नाहीं आणि त्या तीन प्रकारच्या दुःखनाशाचे उपाय व्यवहारांत औषधादि प्रसिद्ध आहेत, तेणेंकरून त्या दुःखाची निवृत्ति होते. म्हणून कारणासहित जगन्निवृत्तिरूप जो मोक्षाचा प्रथमांश त्याची इच्छा कोणासही होत नाहीं. आतां द्वितीयांशाचीही कोणास इच्छा घडत नाहीं कारण, अनुभूत पदार्थांची इच्छा घडते, अननुभत पदार्थांची इच्छा संभवतच नाहीं. वेदान्तमताप्रमाणें ज्याला ब्रह्मानुभव झाला आहे, त्यास इच्छादिकांचा अभाव आहे; कारण तो ब्रम्हज्ञानानेंच कृतार्थ आहे. ज्याला ब्रम्हाचा अनुभव नाहीं, त्यास ही इच्छा संभवणार नाहीं; दूर देशामध्यें अज्ञात पदार्थ अनंत आहेत, त्यांची इच्छा कोणास होत नाहीं. ह्या दोन वर्गांशिवाय पुरुषाचा तिसरा वर्ग असणें शक्य नाहीं. म्हणून जगतांत कारणासहवर्तमान जगन्निवृत्ति आणि परमानंदरूप जें ब्रह्म त्याची प्राप्तिरूप जो मोक्ष त्याची इच्छा कोणासही घडत नाहीं. इतकेंच नव्हे, तर कोणास घर हवें, कोणास बायको हवी,

कोणास मुलगा हवा, कोणास द्रव्य पाहिजे, कोणास लौकिक, कोणास प्रतिष्ठा असे अनेक विषय प्राप्त व्हावे अशी सर्वांस इच्छा होते. कारण, त्यांच्यापासून प्रत्यक्ष सौख्य आहे. ह्या अनुभवावरून, सर्वांस विषय-सुखाची इच्छा आहे, व तें विषयसौख्य मोक्षांत नाहीं; मग त्या मोक्षाची इच्छा व्हावी कशी? कोणासही होणार नाहीं! आतां, जे लोक ह्या लोकांतील विषयसौख्याचा त्याग करून कष्टप्रद कर्मांचें अनुष्ठान करतात, अथवा तपाच्या ठिकाणीं प्रवृत्त होतात, तेही पण परलोकांतील उत्तम विषयांच्या प्राप्तीकरितांच कष्ट सहन करतात; परंतु मोक्षाची इच्छा कोणी करीत नाहीं. शिवाय, ब्रम्ह सत्य आहे, आणि जगत् त्याहून भिन्न—दुःखरूप आहे, विनाशी आहे, हा विवेक तरी वेदांतश्रवणाहून पूर्वी व्हावा कसा? होणार नाहीं; आणि असला विवेक असल्यावांचून तो वेदांतश्रवणास अधिकारी नाहीं, असा अन्योन्याश्रयदोष आहे. विवेकाच्या अभावास्तव वैराग्यादिकांचा अभाव आहे. कारण, प्रथम विवेक होऊन, जगतांतील विषय मिथ्या आहेत, दुःखरूप आहेत असें त्या विवेकानें ठरेल तर, मिथ्या आणि दुःखरूप पदार्थांचे ठिकाणीं वैराग्य होईल; व त्याकरितां तो शम, दम वगैरे करील. पण त्या विवेकाचाच जर प्रथम अभाव असेल तर अर्थात पुढच्या साधनांचाही अभावच असणार! ह्मणून साधनचतुष्टयसंपन्न पुरुषाचा अभाव सिद्ध झाला अर्थात ग्रंथाचा आरंभ निष्फल आहे!

सिद्धांती उत्तर देतातः—पूर्वपक्षी ह्मणतात कीं, "सर्व पुरुषांना त्रिविधदुःखनाशाची इच्छा होत व त्याचा नाश औषधादि उपायेंकरून होतो, ह्मणून कारणासहवर्तमान जगाचे निवृत्तीची इच्छा कोणी करीत नाहीं." पण हें ह्मणणें बरोबर नाहीं. कारण, जगत्कारण जें अज्ञान व तत्कार्य जें जगत् त्यांचे नाशावांचून त्रिविधदुःखाचा नाश संभवत नाहीं, आणि मूळ अविद्येच्या नाशेंकरूनच सर्व दुःखें, त्यांचीं कारणें रोगादि आणि रोगादिकांचा आश्रय शरीरादि ह्या सर्वांचा नाश होतो. ह्मणून त्रिविधदुःखनाशार्थ कारणासहित जगन्निवृत्तिरूप मोक्षाच्या प्रथमांशाची सर्व पुरुष इच्छा करितात. ह्याचें तात्पर्य असें आहे कीं, जो पुरुष सर्व औषधादि उपाय करण्याविषयीं समर्थ आहे त्याचेंही दुःख नियमेंकरून निवृत्त होत

नाहीं; ह्मणजे कधीं निवृत्त होतें, व कधीं त्याच औषधापासून गुण येत नाहीं. बरें, ज्यास गुण आल्याचा अनुभव येतो, त्यास पुनः रोगादि उत्पन्न होतातच. ह्यावरून, औषधापासून रोगाची अत्यंत निवृत्ति होत नाहीं. एकदा निवृत्ति झाली असतां पुनः उत्पत्ति न होणें हें अत्यंत निवृत्तीचें लक्षण आहे. ती रोगादिकांची अत्यंत निवृत्ति त्यांच्या कारणाचा नाश झाल्यावांचून होणार नाहीं. हा प्रसंग योगवासिष्ट, रामगीता, गीताभाष्य वगैरे अनेक ग्रंथांत सिद्ध केला आहे. छांदोग्य उपनिषदाच्या सातव्या प्रपाठकामध्यें नारद-सनत्कुमारांच्या संवादाचा अनुवाद केला आहे, त्यांत नारदानें हें कथन केलें आहे कीं, " महाराज, जो आत्मज्ञानी पुरुष आहे त्यास दुःख नाहीं; आणि ज्या अर्थीं मला दुःख होत आहे, त्या अर्थीं मी अज्ञानी आहें, तेव्हां आपण असा उपदेश करा कीं, जेणेंकरून माझें अज्ञान निवृत्त होईल ! "

नारदांचें भाषण ऐकून सनत्कुमार ह्मणाले:—भूमा [ब्रह्म] सर्वक्लेश-रहित आहे, आणि त्याहून इतर सर्व तुच्छ आहे, आणि दुःखाचें साधन आहे.

ह्या श्रुतिस्मृतिवचनेंकरून हें सिद्ध झालें कीं, जोंपर्यंत आत्मस्व-रूपाविषयीं अज्ञान आहे, तोंपर्यंत कोट्यवधि उपाय केले तरी दुःखाची अत्यंत निवृत्ति होणें नाहीं. त्याच उपनिषदामध्यें, नारदानें, "मला सर्व शास्त्रांचें व विद्यांचें ज्ञान आहे, परंतु आत्मज्ञान नाहीं ह्मणून दुःख निवृत्त होत नाहीं " हें कथन केलें आहे. ज्या अर्थीं सर्व पुरुषांना दुःखाचे अत्यंत निवृत्तीची इच्छा आहे, त्या अर्थीं कारणासहवर्तमान जगन्निवृत्तीची इच्छा आहेच. मात्र, आपणांस कारणासहवर्तमान जगन्निवृत्तीची इच्छा आहे, हें ज्ञान त्यांस नाहीं; आणि अशाच पुरुषांची संख्या जगतांत जास्त आहे; ह्मणून त्यांस " कारणासहवर्तमान जगन्निवृत्ति " हें वाक्यच चमत्का-रिक वाटतें. ह्याची सिद्धि पुढें करूं.

असो; आतां, ब्रह्मप्राप्तीची इच्छा संभवत नाहीं म्हणून पूर्वपक्षी बोलले त्याचें समाधान सांगतों. सर्व पुरुषांनीं सुखाचा अनुभव घेतला आहे, आणि सच्छास्त्रामध्यें 'ब्रह्म सुखरूप आहे' असें श्रवण केलें आहे; त्या-

वरून ब्रह्मप्राप्तीची इच्छा होण्यास हरकत येणार नाहीं. ब्रह्माचा ज्यास्त प्रत्यक्ष अनुभव आहे, त्यास ब्रम्हप्राप्तीची इच्छा घडणार नाहीं हें जरी खरें आहे, तरी बाकीच्या लोकांस प्रत्यक्ष अनुभव नाहीं म्हणून त्यांस इच्छा घडणार नाहीं असें नाहीं. कारण, स्वर्गाचा प्रत्यक्ष अनुभव नसतांही शास्त्ररूपी शाब्दिक अनुभवावरून स्वर्गप्राप्तीची इच्छा घडते; त्याचप्रमाणें, इहलोकच्याच दूरच्या प्रदेशांतील एखाद्या रमणीय स्थलाचें प्रत्यक्ष ज्ञान नसून आप्तवाक्यावरून ज्ञान झालें असतां त्या स्थलाच दर्शनाची इच्छा पुरुषास घडते, हें अनुभवसिद्ध आहे. सर्व पुरुषांनीं सुखाचा अनुभव घेतला आहे, आणि ‘ ब्रम्ह सुखरूप आहे, असें शास्त्रांत श्रवण केलें आहे, तेवढ्यावरून जीवास ब्रम्हप्राप्तीची इच्छा घडत असतां, सर्व पुरुषांना विषयसुखाची इच्छा आहे’ हें बोलणें संभवत नाहीं. किंतु, ते सुख मात्र इच्छितात; मग तें सुख विषयापासून होवो अथवा विषयावांचून होवो. जर विषयसुखाचीच इच्छा सर्वांस असती, तर निद्रेच्या सुखाची कोणासच इच्छा झाली नसती; आणि सुषुप्तीचें सौख्य तर विषयजन्य नाहीं; किंतु सुषुप्तिकालीं सर्व विषयांचा अभाव आहे. ह्यावरून इतकें सिद्ध होतें कीं, सुखाची मात्र इच्छा सर्वांस आहे, विषयसुखाचीच इच्छा आहे असें नाहीं. उलट, सर्व जीव विषयसुखाची इच्छा करीत नाहींतच; परंतु ब्रह्मसुखाचीच इच्छा करितात. कारण, असें पहा कीं, ब्रह्मदेवापासून पिपीलिकेपर्यंत कमीजास्त प्रमाणानें विषयसौख्य सर्वांस प्राप्त असतांही, सर्व प्राण्यांस अशी इच्छा होते कीं, “ आम्हांस असें सौख्य असावें, कीं, ज्या सुखाचा नाश कधींही होऊं नये. ” आणि असें सौख्य तर ब्रह्मरूप मोक्ष आहे. शिवाय, ‘ विषयांचें ठिकाणीं सौख्यच नाहीं ’ हा वेदांताचा सिद्धांत आहे. तो असा कीं, जर विषयांचे ठिकाणीं सौख्य आहे असें मानिलें, तर जोंपर्यंत त्या विषयाचें सान्निध्य पुरुषास आहे, तोंपर्यंत त्या पुरुषास आनंदाचा अनुभव आला पाहिजे; पण असें घडतांना दिसत नाहीं. कल्पना करा कीं, एकाचा बंधु बहुत कालानें त्यास भेटला. भेटीचे प्रथम क्षणीं बंधुदर्शनापासून जो आनंद झाला, तो आनंद द्वितीय क्षणीं नाहीं. द्वितीय क्षणाचा दुसरे दिवसास नाहीं. पुढें कांहीं कालानें तर त्या दोघां बंधूंमध्यें

कोणत्या तरी निमित्तानें कलह उत्पन्न होऊन, बंधूचे दर्शनापासून दुःख होऊं लागलें । आतां, जर आनंदाला आश्रय बंधुच असता, तर जोंपर्यंत बंधुसान्निध्य आहे, तोंपर्यंत आनंदच झाला पाहिजे होता. पण तो होत नाहीं, तर उलट दुःख होतें. अथवा दुसरा दृष्टांतः—ज्या पुरुषाचे आपले कुटुंबाचे ठिकाणीं व पुत्राचे ठिकाणीं तीं आनंदाचा हेतु म्हणून अत्यंत प्रेम असतें, त्याच कुटुंबादिकांपासून प्राणप्रयाणकालीं अत्यंत दुःख होतें. आतां, तीं कुटुंबादि सुखाचे हेतु किंवा दुःखाचे हेतु हा निश्चय वादीस सांगतां येणार नाहीं. व्याघ्र पाहिला असतां व्याघ्रीस आनंद होतो, आणि मनुष्यास दुःख होतें. जर व्याघ्रीस आनंद होतो म्हणून व्याघ्राचे ठिकाणीं आनंद आहे असें म्हणावें, तर व्याघ्रदर्शनानें मनुष्यास दुःख होतां कामा नये. बरें, मनुष्यास दुःख होतें म्हणून व्याघ्राचे ठिकाणीं दुःख आहे असें मानावें, तर व्याघ्रीस आनंद होऊं नये. वेदांताचा असा सिद्धांत आहे कीं, " विषयांचे ठिकाणीं सौख्य मुळींच नाहीं. आणि जर म्हणेल कीं, विषयांचे ठिकाणीं सुख नसेल तर त्यांपासून सुखाची प्रतीति येते ती येऊं नये, तर त्याचें असें समाधान आहे कीं, पूर्वी सांगितलेला जो पारमार्थिक जीव ह्मणजे साक्षी, तो अंतःकरणाचा आश्रय असून सद्रूप, ज्ञानरूप आणि आनंदरूप आहे; जगताच्या उत्पत्तिकथनाचे वेळीं पंचमहाभूतांच्या सत्वगुणाचें कार्य अंतःकरण म्हणून सांगितलें आहे, म्हणून तें स्वच्छ आहे; त्यांत साक्षिचैतन्याचें प्रतिबिंब पडतें; ज्या कालीं अंतःकरणाची वृत्ति एखादा विषय प्राप्त होण्याची इच्छा करिते, तेव्हां ती चंचल असते; इच्छित विषय प्राप्त झाल्याबरोबर, त्या अंतःकरणवृत्तीला, स्थिर झालेल्या स्वच्छ अंतःकरणवृत्तींतील साक्षी जो आत्मा त्याच्या आनंदाचें क्षणमात्र भान होतें; आणि पुनः अन्य विषयाची इच्छा झाली असतां अंतःकरणवृत्तीचे चंचलतेंमुळें आत्मानंदाचें भान निवृत्त होतें. त्या कालीं पुरुषास असा भ्रम होतो कीं, मला विषयप्राप्तीच्या योगेंकरून आनंद झाला ! अशा प्रकारें विषयांचे ठिकाणीं सौख्य प्रतीत होतें हें ह्मणणें केवळ भासमान आहे; वस्तुतः विषयांचे ठिकाणीं सौख्य नाहींच !

या विवेचनास आपण एखादें लौकिक उदाहरण घेऊं. खेडगांवामध्यें असा अनुभव येतो कीं, गांवांतील कुत्रें स्मशानांतून अगर अन्य स्थलाहून एखादें हाड तोंडांत धरून आणतें; त्या वेळीं त्यास असें वाटत असतें कीं, मजला मोठा लाभ झाला ! त्यांत कोणी अन्य स्वजातीय भागीदार होईल ह्मणून, एखादे निवडुंगाचे आड निर्भय स्थान पाहून मग स्वस्थपणानें तें हाड दोन पायांचे मध्यें धरून दांतांनीं चघळूं लागतें. बहुत कालपर्यंत चघळतां चघळतां अखेरीस त्याच्याच हिरड्या फुटून त्यांतून रक्तस्राव होऊं लागतो. पण हें त्यास समजत नाहीं, आणि त्या रक्ताचा आस्वाद घेत घेत आनंदाच्या भरांत निमग्न होऊन तें असें मानितें कीं, इतका काल जेव्हां मीं परिश्रम केले, तेव्हां ह्या हाडांतून अमृतस्राव होऊं लागला ! वास्तविक पाहतां त्या शुष्क हाडांत रक्ताचा लेश सुद्धां नाहीं; परंतु भ्रमकालामध्यें त्यास तसें वाटतें ! त्याचप्रमाणें, विषयाचे ठायीं आनंदाचा लेशही नाहीं;पण आपल्या आत्म्याच्या आनंदाचें भान होत असून बहिर्मुख पुरुष तो आनंद विषयांचे ठिकाणचा असें मानतात !

असो; आह्मांस हें सिद्ध करावयाचें आहे कीं, पुरुषास सुखाची मात्र इच्छा आहे, विषयसुखाचीच इच्छा आहे असें नाहीं. विवेचनामध्यें हें सिद्ध झालें कीं, प्रत्येकास अत्यंत व अविनाशी अशा सुखाची म्हणजे तद्रूप जें ब्रह्म त्याचीच इच्छा आहे. मात्र त्यास माहीत नाहीं कीं, तेंच ब्रह्म आहे. ह्यावरून, ब्रह्मप्राप्तिरूप जो मोक्षाचा द्वितीयांश, त्याची प्राणिमात्रास इच्छा होते.

आतां, "वैराग्यादिमान् अधिकाऱ्याचा अभाव आहे. कारण, ब्रह्म सत्य आहे, त्याहून सर्व जगत् असत्य—दुःखरूप आहे. ह्या ज्ञानाचें नाम विवक आहे. तो विवेक वेदान्तश्रवणाहून पूर्वीं होणें नाहीं, वेदांतश्रवणानंतरच होणारा आहे. विवेक ज्यास आहे तो वेदान्तश्रवणास अधिकारी, आणि वेदान्तश्रवणापासून विवेक होणार, असा अन्योन्याश्रयदोष आहे; आणि असा जर विवेक उत्पन्न झाला तरच वैराग्यादि उत्तर साधनें होणार. वेदान्तश्रवणाहून पूर्वीं विवेकाचा अभाव आहे; ह्मणून विवेकवैराग्यशमादिसंपत्तिमान् अशा अधिकाऱ्याचा अभाव असल्यामुळें

ग्रंथारंभ निष्फल आहे." ही पूर्वपक्षकाराची शंका—शास्त्राचा ज्यास परिचय नाहीं त्यास होते. कारण, उपनयनानंतर ह्मणजे मुंज झाल्यानंतर त्यानें गुरूजवळ निष्कारण षडंग-वेदाध्ययन करावें, अशी वेदाची आज्ञा आहे. त्या सहा अंगांमध्यें व्याकरण आहे. व्याकरणपूर्वक सर्व वेदांचें अध्ययन झालें असतां, 'ब्रह्म सत्य आहे, तद्व्यतिरिक्त सर्व मिथ्या आहे; ज्याप्रमाणें कर्मसंपादित असे इहलोकीचे धनपुत्रादि विषय अनित्य आहेत; त्याचप्रमाणें यज्ञयागादि कर्मांनीं संपादन होणारे परलोकींचे उत्तम विषयही अनित्य आहेत.' असें ज्यास वेदाध्ययनकालींच ज्ञान होऊन जातें; तसें ज्ञान होऊन जर त्यास इहपरलोकींच्या विषयांसंबंधानें वैराग्य उत्पन्न झालें, तर त्यानें ब्रह्मचारी असतांनाच संन्यस्त व्हावें; आणि जर स्वर्गादि लोकांची इच्छा झाली, तर त्यानें वैदिक कर्म करण्याकरितां विवाह करावा; नंतर वैराग्य झालेंच, तर क्रमानें संन्यास करावा. ह्मणून, वेदांतश्रवणापूर्वी वेदाध्ययनकालींच विवेक होण्याचा संभव आहे. [परंतु कालसत्ता अशी कांहीं विलक्षण आहे कीं, प्रस्तुत या संप्रदायाचा बहुतेक उच्छेदच झाला आहे. ज्यानें उठावें त्यानें राजभाषेचा अभ्यास करून पुष्कळ मजुरी मिळेल अशा प्रकारची योग्यता संपादन करावी. ती योग्यता देखील सर्वांस प्राप्त होतेच असा नियम तर नाहींच. कारण, बुद्धिमांद्यादि हजारों अडचणी येतात. कदाचित् तशी योग्यता प्राप्त झाली, तरीही पण पुष्कळ मजुरी मिळतेच असाही नियम नाहीं. उपनयनादि संस्कार शास्त्राज्ञा शिरसा मान्य करून करणारे फार थोडे. कोणी धनिक असला तर विलासानें राजभाषेचा अभ्यास करतो. निर्धन लौकिकाकरितां करतो. त्याच्या पुढें, पुत्राचें वास्तविक कल्याण ज्या धर्माचरणामध्यें आहे तिकडे त्यास कोणीच प्रवृत्त करीत नाहीं. कारण त्याची योग्यता वडिलांसच ठाऊक नाहीं; अशी अंधपरंपरा चालली आहे. अशा प्रकारें धर्मसंप्रदायाचा उच्छेद झाला आहे, ह्मणून ही शंका होते कीं, वेदान्तश्रवणाहून पूर्वी 'एक ब्रम्हच सत्य आहे, बाकी सर्व खोटें—दु:खरूप आहे.' असा विवेक कसा व्हावा? अस्तु!]

"मागें सांगितलेल्या संप्रदायाप्रमाणें वागणाऱ्या पुरुषास वेदाध्ययनकालींच हा विवेक होतो, मग पुन: श्रवण तरी काय करावयाचें आहे?" असें

कोणीं ह्मटलें, तर, ज्या वेदवाक्यांवरून हा विवेक होतो, त्या वाक्यांचे उलट स्वर्गादिकांस सत्यत्व बोध न करणारीं वाक्येंही त्यास अवगत होतात; त्यांवरून, कोणचें वाक्य बलवान् आहे ह्याचा त्यास निश्चय होत नाहीं, तो निश्चय करून घेण्याकरितां पुनः विचाररूप श्रवण त्यास कर्तव्य असतें. असो; वेदान्तश्रवणाहून पूर्वीं जर हा विवेक झाला, तर वैराग्यादि उत्तर साधनें त्यास प्राप्त होतील; व तीं साधनें ज्यास आहेत तोच वेदान्तश्रवणाचा अधिकारी आहे. आतां जर कोणी असें ह्मणेल कीं, "असें जरी आहे तरी अंतःकरणास विषयांची फार गोडी असल्यामुळें वैराग्यवान् अधिकारी मिळणार नाहीं." त्यास असें विचारतों कीं, "वैराग्यवान् कोणीच नाहींत, अथवा थोडे आहेत?" जर 'थोडे आहेत,' ह्मणेल, तर तें आह्मांसही कबूल आहे; आणि जर ह्मणेल कीं, 'कोणीच नाहीं.' तर तें मात्र घडत नाहीं. कारण, पुरुष चार प्रकारचे आहेत: पामर, विषयी, जिज्ञासु आणि मुक्त. त्यांत, जो ह्या लोकींच्या उत्तम भोगांचे ठिकाणीं आसक्त—मग तो भोग विहित असो अथवा निषिद्ध असो—आणि शास्त्रसंस्कारशून्य, तो पामर ह्मणावा; शास्त्राज्ञेनें भोग भोगणारा असून ह्या लोकींच्या अथवा परलोकींच्या भोगांकरितां जो विहित कर्माचरण करतो, तो विषयी ह्मणावा; ज्यास उत्तम संस्कारेंकरून संप्रदायपूर्वक शास्त्राध्ययन झालें आहे, त्यास असा विवेक होतो कीं, "ज्या विषयसौख्याकरितां आपण आयुष्य खर्च करितों, ते विषय अनित्य आहेत; आणि सर्वदा दुःखरूपच आहेत. संपादन करितेवेळीं कष्ट; रक्षण करितेवेळीं कष्ट; आणि त्यांचा नाश झाला तरीही पण कष्टच आहेत; ह्या प्रकारेंकरून ते दुःखरूप आहेत. दुःखनिवृत्ति लौकिक उपायेंकरून होत नाहीं. कारण, उपाय करीत असतांनाही निवृत्ति होत नाहीं, झाली तरी पुनः उत्पत्ति होते; आणि जोंपर्यंत शरीर आहे, तोंपर्यंत दुःखनिवृत्ति संभवत नाहीं. कारण, प्रत्येक शरीर पुण्यपापेंकरून रचित आहे: मग तें देवाचें शरीर असो, मनुष्याचें असो, अथवा कीटकाचें असो. प्रत्येक शरीराचे ठिकाणीं सुखदुःखभोग आहेतच. ज्याप्रमाणें देवशरीरामध्यें उत्तम सौख्याचें वर्णन शास्त्रामध्यें केलें आहे, त्याचप्रमाणें अन्य देवांपासून दुःख झाल्याचेंही कथन केलें आहे. मात्र बहुत पुण्येंकरून आणि न्यून पापें-

करून त्यांचीं शरीरें झालीं आहेत; पुण्यपापांची समानता मनुष्यशरीरास कारण आहे; आणि न्यून पुण्य व बहुत पाप हें तिर्यग्शरीरास कारण आहे. त्यास मैथुनादि सुखांची प्राप्ति आहेच.ह्मणून,कोणचेंही शरीर घ्या,तेथें दुःख नाहीं असें नाहीं.ह्यावरून,जोंपर्यंत शरीर आहे तोंपर्यंत दुःखनाश होणें नाहीं. तो शरीनाश कर्माचा नाश झाल्यावांचून होणार नाहीं. कर्म रागद्वेषांपासून होतें, तेव्हां त्याचे नाशावांचून कर्माचा नाश होणें नाहीं. ज्या पदार्थाचे ठिकाणीं राग ह्मणजे प्रीति उत्पन्न होत. त्याचे ग्रहणानिमित्त कर्मामध्यें प्रवृत्ति होते. आणि ज्या पदार्थाविषयीं द्वेष होतो. त्याचे त्यागाविषयीं कर्मामध्यें प्रवृत्त होते. ते रागद्वेष अहंकारापासून उत्पन्न होतात, ह्मणून अहंकाराचा नाश झाल्यावांचून रागद्वेषांचा नाश होणें नाहीं. तो देहादिकांचा अहंकार आपल्या वास्तविक स्वरूपाचे अज्ञानामुळें झाला आहे, ह्मणून त्या अज्ञानाचा नाश झाल्यावांचून अहंकाराचा नाश होणें नाहीं. तो अज्ञानाचा नाश स्वरूपज्ञानावांचून होणार नाहीं. कारण, ज्या पदार्थाचें ज्ञान होतें तें ज्ञान त्या पदार्थाच्या अज्ञानास निवृत्त करितें, असा अनुभव आहे. ज्याप्रमाणें, शिंपीचे ठिकाणीं रूपें भासतें त्यास कारण शिंपीचें अज्ञान आहे. तें शिंपीचें अज्ञान शिंपीचे ज्ञानाशिवाय निवृत्त होणार नाहीं, त्याचप्रमाणें, आत्म्याचे अज्ञानामुळें देहादिकांचे ठिकाणीं उत्पन्न झालेला जो अहंकार, तो आत्मज्ञानाचा नाश झाल्याशिवाय निवृत्त होणार नाहीं. आत्म्याचे अज्ञानाचा नाश—शास्त्राचार्योपदेशापासून उत्पन्न होणाऱ्या ज्ञानानेंच होणार ! ह्मणून, सर्व दुःखाला कारण जें आत्म्याचें अज्ञान, तें निवृत्त करून घेणें हें जन्मास येऊन मुख्य कर्तव्य आहे." असा ज्यास विवेक झाला, तो जिज्ञासु ह्मणावा; आणि ज्याचें आत्मस्वरूपाविषयीं अज्ञान नष्ट झालें ह्मणून देहादिकांचे ठिकाणीं अहंबुद्धि नाहीं; किंतु "स्थूल-सूक्ष्म-कारण-शरीराहून भिन्न—सच्चिदानंद ब्रह्मस्वरूप मी आहें," असा ज्याचा दृढ निश्चय झाला आहे तो मुक्त ह्मणावा. त्यांत मुक्त हा ग्रंथाचा अधिकारी नाहीं. कारण तो कृतार्थ आहे. त्यास कांहीं कर्तव्य नाहीं. जरी त्यानें ज्ञानोत्तरकालीं ग्रंथावलोकन केलें, तरी त्यास त्यापासून कांहीं फल होणें नाहीं. केवळ शिष्यावर उपकार करण्याकरितां अथवा स्वतःच लीलेनें तो प्रवृत्त होईल. त्याच-

प्रमाणें, पामर आणि विषयी हेही ग्रंथाचें अधिकारी नाहींत. कारण ते विषयप्राप्तीनेंच तृप्त आहेत. जरी त्यांना परमसुखाची इच्छा आहे, तरी पण त्यांस परमसुखाचें ज्ञान नाहीं; ह्मणून ते ग्रंथाचे ठिकाणीं प्रवृत्त होत नाहींत. कारण परमसुखाचें साधन जें आत्मज्ञान, तें तर सत्संग व सच्छास्त्रश्रवण इहींकरून होतें तें त्यांस प्राप्त नाहीं, ह्मणून ते अधिकारी नाहींत. राहिला तो जिज्ञासु, त्याची, आभासमात्र दिसणारें जें विषयसौख्य त्याचें ठिकाणीं तृप्ति नाहीं, किंतु त्याला परमसुखाची आणि अत्यंतदुःखनिवृत्तीची इच्छा आहे. ह्या दोहींची सिद्धि ज्ञानावांचून होत नाहीं, असा त्यास सत्संगेंकरून विवेक आहे, म्हणून तो मात्र वेदांतशास्त्राचा अधिकारी आहे हें सिद्ध झालें !

आतां पूर्वपक्षी प्रयोजनाचें खंडन करतो—

प्रयोजन म्हणजे फल. पूर्वपक्षाचा सिद्धांत असा आहे कीं, वेदांतशास्त्रापासून फल नाहीं. कारण, वेदांताध्ययनापासून उत्पन्न होणार जें जीवब्रह्मैक्यज्ञान, त्यापासून समूल संसारनिवृत्ति होऊन परमानंदप्राप्तिरूप जो मोक्ष हें फल आहे असें वेदांती मानतात. पण हा पक्ष सम्यक नाहीं. कारण, केवळ ज्ञानेंकरून ज्याची निवृत्ति होते, तो पदार्थ मिथ्या असतो. ज्याप्रमाणें केवळ रज्जुज्ञानेंकरून निवृत्त होणारा जो सर्प तो मिथ्या असतो; आणि ह्याचप्रमाणें शिंपीचे ठिकाणीं रुपें, स्थाणूचे ठिकाणीं पुरुष हीं मिथ्या असतात, ह्मणूनच तत्तदधिष्ठानज्ञानेंकरून त्या त्या कल्पित पदार्थांची निवृत्ति होते. त्याप्रमाणें, ब्रम्हाचें ठिकाणीं अहंकारादि प्रपंच मिथ्या असता, तर केवळ ब्रम्हज्ञानेंकरून त्याची निवृत्ति झाली असती. परंतु अहंकारादि प्रपंच ब्रम्हाचे ठिकाणीं मिथ्या म्हणजे अध्यस्त[1] नाहीं. ह्मणून ब्रम्हज्ञानेंकरून त्याची निवृत्ति घडणार नाहीं. अहंकारादि प्रपंच सत्य आहे, अध्यस्त नाहीं. कारण, जेथें जेथें अध्यास होतो. तेथें तेथें तो अध्यास होण्यास जी सामुग्री असते ती सामुग्री ब्रम्हाचे ठिकाणीं प्रपंच अध्यस्त मानण्यास नाहीं. [१] सत्यवस्तुज्ञानजन्य संस्कार, [२] प्रमाता, प्रमाण आणि प्रमेय ह्यांचे ठिकाणीं दोष, आणि [३] ज्या

1 भ्रांतिज्ञानाचा विषय, मिथ्या वस्तु आणि भ्रांतिज्ञान ह्यांस अध्यास म्हणतात.

किंवा दीपाचे ठायीं घटाचा अथवा घटाचे ठायीं दीपाचा अध्यास घडत नाहीं; त्याचप्रमाणें, विषयीचा विषयाचे ठिकाणीं आणि विषयाचा विषयीचे ठिकाणीं अध्यास घडत नाहीं. वेदान्तमतामध्यें आत्मा ज्ञानस्वरूप आहे. ह्मणून दीपाप्रमाणें प्रकाशमान आहे ह्मणजे विषयी आहे; आणि अहंकारादि अनात्म जो बंध, तो घटाचे परी जडरूप आहे, म्हणून प्रकाशमान् आत्म्याचे ठिकाणीं, जडस्वरूप जो बंध त्याचा अध्यास घडणार नाहीं. आतां, प्रमाता व प्रमाण ह्या दोषांचाही अभाव आहे. कारण बंध ज्याला प्रतीत होणार, तो जीव प्रमाता; व ज्या इंद्रियांनीं बंध प्रतीत होणार, तीं इंद्रियेंही सर्व वेदान्तमतामध्यें अध्यस्त आहेत; ह्मणजे अध्यास होण्याचे पूर्वी ह्यांची सिद्धिच होत नाहीं. ज्याप्रमाणें दृष्टांतामध्यें रज्जूचे ठिकाणीं सर्पाध्यास होण्यापूर्वी तो अध्यास पाहणारा ह्मणजे प्रमाता कोणी देवदत्त व त्याचीं इंद्रियें तीं प्रमाणें हीं सिद्ध आहेत ह्मणून त्यास अध्यास घडतो, त्याप्रमाणें येथें बंधाचा ह्मणजे प्रपंचाचा अध्यास पाहणारा व त्याचीं इंद्रियेंही अध्यासाहून पूर्वी असिद्ध आहेत, ह्मणून त्याचे ठिकाणचे दोषाचाही अभावच झाला; आणि अध्यास जर सिद्ध करावयाचा, तर त्यांचे ठिकाणीं दोष आहेत हें सिद्ध करून देणें अवश्य आहे. विचारेंकरून वेदान्तमताप्रमाणेंच त्यांचें स्वरूप अध्यासाहून पूर्वी असिद्ध आहे, ह्मणून त्यांचे दोषाचा अभाव झाला. अर्थात् आत्म्याचे ठिकाणीं बंधाचा अध्यास घडत नाहीं. दुसरें असें कीं, अधिष्ठानाचें विशेषरूपेंकरून जें अज्ञान तेंही घडत नाहीं; कारण, बंधाचें अधिष्ठान जें ब्रह्म, तें स्वयंप्रकाश ज्ञानस्वरूप आहे. हा वेदांतमतवाद्यांचा सिद्धांत आहे. ज्याप्रमाणें स्वयंप्रकाशमान जो सूर्यनारायण त्याचे ठिकाणीं अंधकार संभवत नाहीं, त्याचप्रमाणें, स्वयंप्रकाश ज्ञानस्वरूप ब्रह्माचे ठायीं अज्ञान संभवत नाहीं. आणि क्षणभर आंगिकार केला, तरीही पण अध्यास घडत नाहीं. अत्यंत जें अज्ञात किंवा अत्यंत जें ज्ञात, त्याचे ठिकाणीं तर अध्यास घडत नाहीं; किंतु जें सामान्यरूपेंकरून ज्ञात आणि विशेषरूपेंकरून अज्ञात, त्याचे ठायीं अध्यास घडतो; आणि वेदान्तसिद्धांत तर असा आहे कीं, ब्रह्म हें सामान्य विशेष-भावांहून

रहित आहे, ह्मणून त्याचें सामान्यरूपेंकरून ज्ञान आणि विशेषरूपेंकरून अज्ञान सिद्ध होत नाहीं. ह्या प्रकारेंकरून तीनही दोषांचा अभाव आहे. ह्मणून ब्रह्माचे ठिकाणीं बंधाचा अध्यास आहे हें घडत नाहीं. जो पदार्थ अध्यस्त नसून प्रतीत होतो तो सत्य असतो; त्याप्रमाणें, बंध अध्यस्त नसून प्रतीत होतो म्हणून सत्यच आहे. ज्याप्रमाणें सत्य पदार्थाची केवळ ज्ञानेंकरून निवृत्ति संभवत नाहीं, किंतु कोणत्याही क्रियेंकरून नाश संभवतो, त्याप्रमाणें, सत्य बंधाची ब्रह्मज्ञानेंकरून निवृत्ति संभवत नाहीं, किंतु कर्मेंकरूनच संभवते; म्हणून, केवल ब्रम्हज्ञान प्राप्त करून देणाऱ्या ग्रंथाचा आरंभ निष्फल आहे. ज्या पुरुषास बंधाचे निवृत्तीची इच्छा असेल, त्यानें सतत नित्यनैमित्तिक कर्मांचें आचरण करावें. तेणेंकरूनच सत्य बंधाची निवृत्ति संभवते.

यांस सिद्धांती उत्तर देतात:—वेदान्तापासून उत्पन्न होणारें जे जीव-ब्रह्मैक्यज्ञान, त्यापासून समूलसंसारनिवृत्ति आणि परमानंदप्राप्तिरूप मोक्ष हें फल आहे. हें फल संभवत नाहीं. असें पूर्वपक्षाचें मत आहे. कारण, "ब्रह्मज्ञानेंकरून प्रपंच निवृत्ति मानण्यास ब्रम्हाचे ठिकाणीं प्रपंच अध्यस्त पाहिजे. त्या बंधाचे अध्यासासाठीं सामुग्री नाहीं म्हणून बंध अध्यस्त नाहीं. अर्थात् केवळ ज्ञानेंकरून त्याचा नाश घडणें संभवत नाहीं," असें पूर्वपक्षाचें म्हणणें आहे; परंतु हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, पूर्वपक्षानें अध्यासाची जी सामुग्री म्हणजे कारणें सांगितलीं आहेत, तीं अध्यासाचीं कारणें नाहींत. कां कीं, ती सामुग्री असल्या-वांचूनही अध्यास घडतो. ज्याच्यावांचून जें कार्य घडतें, तें त्याचें कारण नव्हे. जसें कुलालावांचून पट तयार होतो म्हणून कुलाल पटाचा कारण नाहीं. कारणाचें हें लक्षण आहे कीं, जें कार्याच्या अव्यवहित पूर्वकालीं असून ज्याच्यावांचून कार्य होत नाहीं; जरी पूर्वपक्षानें रज्जु-सर्प—दृष्टांतामध्यें अध्याससामुग्री जुळवून दाखविली आहे, तरी ती सर्वत्र असतेच असा नियम नाहीं. म्हणून ती अध्याससामुग्री म्हणजे वरील लक्षणांप्रमाणें अध्यासाचीं कारणें नाहींत, हें स्पष्ट करून सांगतों.

पहिलें कारण सत्यवस्तुज्ञानजन्य संस्कार हें खोटें आहे. वेदांतमतामध्यें

सजातीयवस्तुज्ञानजन्य संस्कार[1] हें कारण आहे, आणि जर सत्य वस्तूचें ज्ञानच संस्कारद्वारा अध्यासहेतु आहे असें म्हणेल तर तें जमत नाहीं. कारण, ज्यानें सत्य खारकेचा वृक्ष पाहिला नसून गारोड्याच्या मंत्रसामर्थ्येंकरून केलेला मिथ्या खारकेचा वृक्ष बहुत वेळां पाहून त्या गारोडयापासून असें श्रवण केलें कीं, हाच खारकेचा वृक्ष आहे, व त्यानें शिंदीचा वृक्ष कधींही पाहिला नाहीं, त्यास शिंदीचा वृक्ष पाहून त्या शिंदीच्या वृक्षावर " खारकेचा वृक्ष आहे " असा अध्यास होतो, तो होऊं नये. कारण, सत्य खारकेच्या वृक्षाचें ज्ञान तर त्या पुरुषास नाहीं; आणि आमच्या रीतीनें तर, त्या गारोड्यानें केलेला मिथ्या खारकेचा वृक्ष त्यानें पाहिला आहे, त्या ज्ञानाचें संस्कारानें म्हणजे मिथ्या वृक्षाच्या ज्ञानसंस्कारानें शिंदीचें ठिकाणीं खारकेचा अध्यास घडला. किंवा भिंतीवरील चित्रांत काढलेला सर्प पाहून वृद्धापासून जसें श्रवण केलें कीं, ' सर्प सर्प ' म्हणून जो म्हणतात तो असा असतो, व त्याचे गुणधर्म अमुक आहेत, त्यासही रज्जूचे ठिकाणीं सर्पाध्यास होतो. त्यानें तर अध्यासाचे पूर्वीं सत्य सर्प पाहिला नाहीं, आणि अध्यास तर घडतो; अर्थात् ही गोष्ट सिद्ध झाली कीं, अध्यास होण्यास सत्य वस्तूचे ज्ञानाचा संस्कार लागतोच असें नाहीं. म्हणून, हीं अध्यासाची सामुग्री अथवा हेतु नाहीं; आणि आमच्या रीतीनें तर वस्तूचें ज्ञान अध्यासहेतु आहे. मग ती वस्तू सत्य असो अथवा मिथ्या असो. आतां, सजातीयवस्तुज्ञानजन्य संस्कार अध्यासहेतु आहे, ह्या वाक्यांत हेतुत्व संस्कारास आहे, ज्ञानास नाहीं. कारण, वर जे हेतूचें लक्षण सांगितलें आहे, त्यांत, कार्याच्या अव्यवहित पूर्वकालीं जो असतो, तो हेतु, असें सांगितलें. त्याप्रमाणें, अध्यासाचे अव्यवहित पूर्वकालीं, ज्ञानापासून उत्पन्न झालेला जो संस्कार, तो आहे, ज्ञान नाहीं. जर असें म्हणेल कीं, ज्ञानच हेतु आहे, तर तें घडत नाहीं. कां म्हणाल तर, ज्यास सर्पाचें ज्ञान होतें, त्यास त्या ज्ञानानंतर बहुत कालानें रज्जूचे ठायीं सार्पाध्यास होतो तो न व्हावा. कारण, जें रज्जूचे ठायीं अध्यासहेतु सर्पज्ञान आहे, त्याचा नाश होऊन गेला, म्हणून तें ज्ञान अव्यव-

१ सूक्ष्म अवस्थेचें नाम संस्कार आहे.

पूर्वकालीं नाहीं. जरी अध्यास होण्याचे पूर्वकालीं आहे, तरी अव्य-
त पूर्वकालीं नाहीं; आणि कारण तर अव्यवहित पूर्वकालीं असलें
हेजे. तें नाहीं, म्हणून सर्पज्ञान हें अध्यासहेतु नाहीं. आतां जर असें
ाल कीं, कारणाचे लक्षणांत 'अव्यवहित पूर्वकालीं' असें आहे तेथें
तें पूर्वकालीं असेंच लक्षण करावें; हेतु पूर्वकालीं असला म्हणजे झालें;
तो अव्यवहित पूर्वकालीं असो, अथवा व्यवाहित पूर्वकालीं असो;
णे अव्यवहित पूर्वकालींच हेतु असला पाहिजे असेंच जर लक्षण मानिलें,
विहित कर्म स्वर्गप्राप्तीस व निषिद्ध कर्म नरकप्राप्तीस हेतु आहे, हें
त्रवचन अप्रमाण होईल; कारण कर्माचा अनुष्ठानकालानंतर नाश होऊन
ो आणि बहुत कालानें म्हणजे मरणानंतर स्वर्ग किंवा नरक यांची
त होते, म्हणून हेतु पूर्वकालीं असला म्हणजे झालें. जसें व्यव-
। पूर्वकालाचें शुभाशुभ कर्म स्वर्गनरकप्राप्तीस हेतु आहे, तसें
वहित पूर्वकालामध्यें जें सर्पज्ञान, तेंच रज्जूचे ठायीं सर्पाध्यासास हेतु
कथन सिद्ध होत नाहीं. कारण, जसा नष्टज्ञानेंकरून सर्पाध्यासाचा
णि नष्ट कर्मेंकरून स्वर्गनरकप्राप्तीचा अंगीकार केला, तसा मृत
ाल व नष्ट दंड इहींकरूनही घट झाला पाहिजे. जसें—
जूचे ठायीं सर्पाध्यासाचे पूर्वकालीं सर्पज्ञान आहे, आणि स्वर्गनरक-
िच्या व्यवहित पूर्वकालीं शुभाशुभ कर्म आहे, तसेंच घटाच्या व्यवहित
कालीं नष्ट दंड व मृत कुलालही आहे.—त्यांच्यायोगानेंही घट झाला
हेजे, तो तर होत नाहीं. म्हणून व्यवहित पूर्वकालीं वस्तु असते, ती
ु होत नाहीं. किंतु अव्यवहित पूर्वकालीं वस्तु असते तीच हेतु होते.
तां, शुभाशुभ कर्मेंकरून स्वर्गनरकप्राप्ति कालांतरानें होते, ह्याचें
ाधान सांगितलें पाहिजे. तें समाधान असें:—

शुभाशुभ कर्में हीं साक्षात् स्वर्गनरकप्राप्तीस हेतुच नाहींत. तीं
र्म आपल्या अव्यवहित उत्तरक्षणीं धर्माधर्म उत्पन्न करितात. ते धर्मा-
र्मसंस्कार अंतःकरणावर राहतात; व त्या धर्माधर्मेंकरून कालांतरीं
र्गनरकप्राप्ति होते. त्यानंतर धर्माधर्मांचा नाश होतो. या अभिप्रायें-
रूनच, शास्त्रामध्यें, शुभाशुभ कर्म अपूर्वद्वारा फलहेतु म्हणून म्हटलें,
ाक्षात् नाहीं. अपूर्व म्हणजे धर्माधर्म. अदृष्ट पुण्यपापही

त्यांसच ह्मणावें. आतां, धर्म किंवा अधर्म उत्पन्न करणाऱ्या क्रियेसच लोकांमध्यें धर्माधर्म म्हणतात. जसें आयुष्याचें वर्धक घृत आहे, त्यासच शास्त्रामध्यें आयुष्य ह्मणतात. ह्या विवेचनावरून ही गोष्ट सिद्ध झाली कीं, जें कार्याच्या अव्यवहित पूर्वकाळीं असतें तेंच कारण; आणि रज्जूचे ठायीं सर्पाध्यासाहून अव्यवहित पूर्वकाळीं सर्पाचें ज्ञान नाहीं, म्हणून सर्पाचें ज्ञान रज्जूचे ठायीं सर्पाध्यास होण्यास हेतु नाहीं; किंतु, सर्पज्ञानजन्य संस्कारच रज्जूचे ठायीं सर्पाध्यास होण्यास हेतु आहे. ह्या प्रकारेंकरून सर्वत्र संस्कारच अध्यासास हेतु असतो; आणि वस्तूचें जें ज्ञान, तें संस्कारास हेतु असतें. तो वस्तुज्ञानजन्य संस्कारही अंतःकरणाचे ठिकाणीं राहतो. कारण, ज्यास पूर्वी सर्पाचें ज्ञान झालें नाहीं, त्यास रज्जूचे ठायीं सर्पाध्यास होत नाहीं. कां कीं, ज्या वस्तूचा अध्यास होतो, तत्सजातीय वस्तुज्ञानाचा संस्कार अध्यासास हेतु आहे. सर्पाचा सजातीय सर्प आहे, अन्य नाहीं; आणि मिथ्या वस्तूच्या ज्ञानसंस्कारेंकरूनही अध्यास घडतो हें पूर्वी खारकेच्या वृक्षाच्या दृष्टांतेंकरून सांगितलें आहे. ह्यावरून, मिथ्यावस्तुज्ञानजन्य संस्कारच अध्यासहेतु आहे, व तो बंधाचें म्हणजे प्रपंचाचें अध्यासाविषयीं सिद्ध आहे. कारण, अहंकारापासून आरंभ करून तो स्थूल देहापर्यंत, आणि तत्संबंधी जे अन्य अनात्म पदार्थ आणि त्यांचें नाम, तो बंध ह्मणावा. त्या अनात्म वस्तु रज्जुसर्पाचे परी जेव्हां प्रतीत होतात, तेव्हां असतात; आणि जेव्हां प्रतीत होत नाहींत तेव्हां नसतात, हा वेदांताचा सिद्धांत आहे; आणि ह्मणूनच झोंपेमध्यें कोणत्याही पदार्थाची प्रतीति होत नाहीं. झोंपमध्यें कोणताही पदार्थ प्रतीत होत नाहीं, म्हणून सुषुप्तिमध्यें सर्व प्रपंचाचा लय आहे. शास्त्रामध्यें यांस दृष्टिसृष्टिवाद म्हणतात; म्हणजे दिसतें आहे तेथपर्यंतच सृष्टि आहे; ज्या काळीं सृष्टि दिसत नाहीं, त्या काळीं सृष्टि नाहींच. ह्याच अर्थाचें सप्तम प्रकरणामध्यें विस्तारेंकरून वर्णन करणार आहों.

ह्याप्रमाणें, अनंत जन्मांपासून जें अहंकारादि मिथ्या व अनात्म पदा-

थांचें ज्ञान, त्याचे संस्कारेंकरून उत्तर-जन्माचे ठिकाणीं मिथ्या अहंकारादिकांचा आत्म्याचे ठायीं अध्यास घडतो. म्हणजे पूर्व पूर्व अहंकार आणि त्याचें ज्ञान हें उत्तर उत्तर अहंकार आणि त्याचें ज्ञान यांस हेतु आहे; आणि जर असें ह्मणेल कीं, प्रथम उत्पन्न जो अहंकार त्यास व त्याचे ज्ञानास हेतु जो संस्कार, तो कोणाचा? पण प्रथम अहंकार स्वीकारल्यामुळें त्याचे पूर्वींचा अहंकार व त्याचें ज्ञान यांचा सस्कार हें म्हणणें घडत नाहीं. तसेंच "सर्व वस्तूंच्या प्रथम अध्यासाचा हेतु संस्कार सिद्ध होत नाहीं." ही आशंका शास्त्ररहस्य न जाणल्यामुळें होते. कारण, वेदांताचा असा सिद्धांत आहे कीं, (१) ब्रम्ह, (२) अविद्या, व (३) त्यांचा संबंध, आणि (४) जीव, (५) ईश्वर, व (६) त्यांचा भेद इतक्या गोष्टी स्वरूपतः अनादि आहेत. ज्याची उत्पत्ति होत नाहीं, तें स्वरूपेंकरून अनादि ह्मणावें. या सहांची उत्पत्ति होत नाहीं, म्हणून हीं स्वरूपेंकरून अनादि आहेत; आणि अहंकारादिकांची उत्पत्ति श्रुतीमध्यें सांगितली आहे. ह्मणून, जरी स्वरूपेंकरून अहंकारादि अनादि नाहींत, तरी प्रवाहरूपेंकरून अनादि आहेत. सर्व वस्तूंचा प्रवाह कधींही निवृत्त होत नाहीं. अनादि कालाचे पूर्वीं असा कोणताही समय नव्हता, कीं ज्या समयीं घट ह्मणून जिन्नसच नव्हती. या कारणास्तव घटाचा प्रवाह अनादि आहे. तसाच सर्व पदार्थांचा प्रवाह अनादि आहे. प्रलयकालामध्येंही सर्व वस्तु संस्काररूपेंकरून असतात. असा सर्व प्रपंचाचा प्रवाह अनादि होण्यास्तव प्रपंच अनादि आहे. ह्यासंबंधी विशेष विवेचन प्रथम प्रकरणांतच आहे. प्रपंच हा अनादि आहे हें शास्त्ररहस्य जोंपर्यंत कळलें नाहीं, तोंपर्यंत ही शंका वारंवार येते. प्रपंच अनादि आहे ह्मणून वृक्षबीजन्यायानें असें सिद्ध झालें कीं, पूर्व पूर्व मिथ्या व अहंकारादि पदार्थ आणि त्यांचें ज्ञान, उत्तरोत्तर मिथ्या अहंकारादि पदार्थ आणि त्यांचें ज्ञान यांस हेतु आहेत.

आतां, प्रमात्याचे ठिकाणीं लोभभयादिक प्रमाणें जीं नेत्रादि इंद्रियें, त्यांचे ठिकाणीं पित्तमलादिक, व प्रमेयाचे ठिकाणीं सादृश्य दोष असल्यावांचून "अध्यास घडत नाहीं" हें पूर्वपक्षाचें ह्मणणें बरोबर नाहीं;

व " त्यांचें स्वरूप अध्यासाहून पूर्वकालीं प्रसिद्ध आहे " हेंही प्रतिपादन योग्य नाहीं. कारण, अध्यास अनादि आहे हें मागें सांगितलेंच आहे. आतां, ह्या दोषत्रयावांचूनही अध्यास संभवतो. कारण, प्रमात्याचे ठिकाणीं लोभभयादिक हे पदार्थज्ञानानंतर उत्पन्न होणार आहेत. शिवाय, लोभरहित अत्यंत वैराग्यवान पुरुषासही शिंपीचे ठिकाणीं रुप्याचा अध्यास घडतो. त्याचप्रमाणें, निर्भय व मंत्रसामर्थ्यवान पुरुषासही रज्जूचे ठिकाणीं सर्पज्ञान घडतें. त्याचप्रमाणें, सर्व पुरुषांस आकाशाचे ठिकाणीं नीलतेची प्रतीति येते. ह्यावरून, सर्व पुरुषांचे नेत्रांमध्यें दोष आहे असें व्यवहारांत कोणी मानीत नाहीं; किंतु निर्दोष नेत्र असतांही रूपरहित आकाशाचे ठिकाणीं नीलतेचा अध्यास घडतो. त्याचप्रमाणें, प्रमेयाचे ठिकाणीं सादृश्य दोषाचा अभाव असतांही अध्यास घडतो. कारण, ज्वरयुक्त पुरुषास साखरेचे ठिकाणीं कटुतेची प्रतीति येते, तेथें गोडी आणि कटुता ह्यांचेमध्यें सादृश्य तर मुळींच नाहीं, उलटा विरोध आहे; असें असतांही तेथें कटुतेचा अध्यास घडतो; आणि आकाशाच्या दृष्टांतांत तर तिन्ही दोषांचा अभाव असतांही नीलतेचा अध्यास घडतो. ह्यावरून, प्रमाता, प्रमाण आणि प्रमेय ह्यांचे ठिकाणीं असणारे दोष अध्यासास हेतु नाहींत हें सिद्ध झालें.

आतां, "अधिष्ठानाचें सामान्य ज्ञान व विशेषरूपेंकरून अज्ञान अध्यासास हेतु आहे, व सामान्यविशेष भाव ब्रह्माचे ठिकाणीं तर नाहींत, ह्मणून ब्रम्हाचे ठिकाणीं बंधाचा अध्यास संभवत नाहीं " हें पूर्वपक्षाचें कथन युक्त नाहीं. कारण, जरी आत्मा स्वयंप्रकाशरूप आहे, तरी आत्म्याचा स्वरूपप्रकाश अज्ञानाचा विरोधी नाहीं. जर आत्मस्वरूपप्रकाश अज्ञानाचा विरोधी असता, तर सुषुप्तीमध्यें प्रकाशरूप आत्म्याचे ठायीं अज्ञान प्रतीत होतें तें न झालें पाहिजे. कारण, निद्रेपासून जागृत जो पुरुष, त्यास असें ज्ञान होतें कीं, मी सुखरूप निजलों होतों, आणि कांहीं जाणत नव्हतों. या ज्ञानाचा सुख आणि अज्ञान विषय आहे. सुखाचें आणि अज्ञानाचें जें जागृतींत ज्ञान आहे तें प्रत्यक्ष नाहीं. कारण, ज्या ज्ञानाचा विषय सन्मुख असतो तें ज्ञान प्रत्यक्ष ह्मणावें; आणि जागृतिकालांत सुख आणि अज्ञान नाहीं. ह्मणून जागृतांमध्यें सुखाचें व

अज्ञानाचें जें ज्ञान तें प्रत्यक्ष नाहीं; किंतु स्मृतिज्ञान आहे. ती स्मृति अज्ञात वस्तूची होत नाहीं, ज्ञात वस्तूची होते. यास्तव सुषुप्तीमध्यें सुख आणि अज्ञानाचें जें ज्ञान तें अंतःकरणजन्य किंवा इंद्रियजन्य नाहीं. कारण, सुषुप्तीमध्यें अंतःकरण इत्यादि इंद्रियांचा अभाव आहे. या कारणास्तव सुषुप्तीमध्यें आत्मस्वरूपच ज्ञान आहे. ज्ञान आणि प्रकाश हे दोन शब्द एकार्थवाची आहेत. या प्रकारेंकरून सुषुप्तीमध्यें प्रकाशरूप आत्मा असतांही अज्ञानाचा विरोधी नाहीं, उलटा साधक आहे. या अभिप्रायेंकरून वेदान्तशास्त्रामध्यें सांगितलें आहे कीं, सामान्य चैतन्य अज्ञानाचें विरोधी नाहीं, किंतु विषेश चैतन्यच अज्ञानाचें विरोधी आहे. जसा काष्ठस्थित सामान्य अग्नि अंधकाराचा विरोध नाहीं; किंतु मथनापासून वातीशीं संयुक्त झालेला जो अग्नि तो अंधकाराचा विरोधी आहे. त्याचप्रमाणें, व्यापक चैतन्य अज्ञानाचें विरोधी नाहीं; वेदान्त-विचारापासून अंतःकरणाची ब्रह्माकारवृत्ति होते तिचे ठायीं स्थित जें चैतन्य, तें अज्ञानाचे विरोधी आहे. यास्तव, चैतन्याचें आश्रित जें अज्ञान, तेणेंकरून आवृत जो आत्मा, त्याचे ठायीं बंधाचा अध्यास घडतो. याजविषयीं आम्ही पुढें विस्तारेंकरून कथन करणार आहों.

आतां, " सामान्यविशेष हे भाव आत्म्याचे ठिकाणीं नाहींत ह्मणून अध्यास घडत नाहीं " या शंकेचें समाधान सांगतों. आत्मा नाम आपल्या स्वरूपाचें आहे. त्याचेच ठिकाणीं सर्वांना ' मी मी ' अशी प्रतीति होते. मी नाहीं अशी कोणासही प्रतीति होत नाहीं. ह्मणून आत्म्याचें सद्रुपेंकरून सर्वांना भान आहे, परंतु चैतन्य, आनंदरूप, व्यापक, नित्यशुद्ध, नित्यमुक्त अशा रूपेंकरून आत्मा आहे ही प्रतीति सर्वांना होत नाहीं. ह्मणून चैतन्यादिरूपेंकरून आत्मा अज्ञात आणि सद्रुपेंकरून आत्मा ज्ञात आहे हें अनुभवसिद्ध आहे. सर्वांना प्रतीति होते तें आत्म्याचें सद्रूप; आणि केवळ चैतन्यानंदादिरूपेंकरून प्रतीत होतें, तें आत्म्याचें विशेष रूप ह्मणावें. अधिक देशकालांचे ठायीं जें स्थित त्यास सामान्य ह्मणतात, आणि न्यून देशकालांचे ठिकाणीं जें आहे त्यास विशेष रूप ह्मणतात. यद्यपि जसें आत्म्याचें सद्रूप व्यापक आहे तसेंच

चैतन्यानंदादिरूपही व्यापक आहे, कारण सद्रूपाला सोडून चैतन्यानंदादिरूप अन्यत्र रहात नाहींत, तथापि, जशी सर्वांना भ्रांतिकालींही आत्म्याची सद्रूपें करून प्रतीति होते, तशी चैतन्यानंदादिरूपें करून होत नाहीं. केवळ ज्ञानाला मात्र त्यारूपेंकरून प्रतीति होते. अविद्याकालींही चैतन्यादि आहेत, परंतु प्रतीत होत नाहींत, ह्मणून नसल्यासारखेच आहेत. या अभिप्रायेंकरून चैतन्यादिकांची ह्मणजे विशेष रूपांची न्यूनदेशकालवृत्ति कथन केली, आणि सद्रूपाची मात्र अधिकदेशकालवृत्ति सांगितली. या प्रकारें सद्रूपाचा आणि चैतन्यादिकांचा सामान्यविशेषभाव घडत नाहीं. परंतु अल्प काल आणि अधिक काल प्रतीत होतो, ह्मणून सामान्यविशेषाप्रमाणें आहे. ह्मणून आत्म्याचा सद्रूप हा सामान्य अंश आणि चैतन्यादि हा विशेष अंश असें वेदान्तशास्त्रामध्यें प्रतिपादन केलें आहे. परंतु ' निर्विशेष आत्मा ' या मुख्य सिद्धांताची हानि झाली नाहीं. जर वेदांत्यानीं आत्म्याचे ठायींच सामान्यविशेषभाव अंगिकारिले असते, तर ' निर्विशेष आत्मा ' या सिद्धांन्ताची हानि झाली असती. तसें अंगिकारलें नाहींत; किंतु अविद्येंकरून सामान्याविशेष आहेत असें प्रतीत होतें. याप्रमाणें सद्रूपेंकरून ज्ञात आणि चैतन्यादि ब्रह्मरूपेंकरून अज्ञात अशा आत्म्याचे ठायीं बंधाचा अध्यास घडतो; आणि त्या अध्यासरूप बंधाची ज्ञानेंकरूनच निवृत्ति संभवते, ह्मणून ग्रंथाचें प्रयोजन ज्ञानद्वारा मोक्ष सिद्ध होण्यास्तव ग्रंथारंभ सफल आहे.

ह्याप्रमाणें अनुबंधचतुष्टय जाणून जो जिज्ञासु पुरुष श्रीगुरूस शरण जाऊन ब्रह्मविद्या संपादन करतो, तो जन्ममरणरूपसंसारापासून मुक्त होतो. श्रीगुरूंनीं यद्यपि जीवब्रह्मैक्यज्ञानाचा उपदेश केला. तथापि असंभवादि प्रतिबंधेंकरून ऐक्यज्ञानाचा निश्चय होत नाहीं. तो निश्चय होण्याकरितां श्रीगुरु ज्ञानेश्वर महाराज यांनीं या ग्रंथाची रचना केली आहे. या ग्रंथाची भाषा फार जुनी असून समजण्यास कठीण आहे, आणि अभिप्राय गहन आहेत; ते यथामति स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

श्रीअमृतानुभव.

प्रकरण पहिलें.

शिवशक्तिसमावेशन.

श्रीज्ञानेश्वर महाराज हे, आरंभ केलेल्या ग्रंथाची निर्विघ्नपणें परिसमाप्ति व्हावी म्हणून, ह्या प्रथम श्लोकानें वस्तुनिर्देशरूप मंगल करून श्रीगुरुचरणांचें वंदन करितातः—

यदक्षरमनाख्येयमानंदमजमव्ययम् ॥
श्रीमन्निवृत्तिनाथेति ख्यातं दैवतमाश्रये ॥ १ ॥

जो निर्विकार, वर्णन करण्यास अशक्य, आनंदस्वरूप, उत्पत्तिनाशरहित आणि श्रीमन्निवृत्तिनाथ अशा संज्ञेनें युक्त आहे, त्या दैवताचा मी आश्रय करितों. ॥ १ ॥

सारांश, ज्याचें स्वरूप कधींही बदलत नाहीं; वाणीनें जो कथन केला जात नाहीं, म्हणजे असा, तसा, एवढा, तेवढा असें सांगतां येत नाहीं, जो अज म्हणजे अनादि व अव्यय म्हणजे नाशरहित आहे; तो आनंदस्वरूप, परमात्मा म्हणजे ज्यांना श्रीमन्निवृत्तिनाथ अशी संज्ञा आहे, तोच होय. तेव्हां मी त्या दैवताचा आश्रय करितों. ॥ १ ॥

ह्या ठिकाणीं महाराजांनीं 'आश्रय करितों' असें म्हणून परमात्म्याचें व आपलें ऐक्य कथन केलें. हाच या ग्रंथाचा विषय आहे. ग्रंथज्ञानद्वारा तें ऐक्य प्रतीतिला आलें म्हणजे तेंच फल. असें ऐक्य प्रतीतिला येण्याची ज्याची इच्छा असेल, तोच या ग्रंथाचा अधिकारी. अर्थात् अधिकारी आणि फल ह्यांमध्यें प्राप्य–प्रापक–भाव–संबंध आहे. हें ग्रंथकारांनीं सूचित केलें. ॥ १ ॥

आतां गुरुद्वारा प्राप्त होणारी जी ब्रह्मविद्या, तिला या द्वितीय श्लोकानें वंदन करतात:—

गुरुरित्याख्यया लोके साक्षाद्विद्याहि शांकरी ॥
जयत्याज्ञानमस्तस्यै दयार्द्रायै निरंतरम् ॥ २ ॥

ह्या लोकीं सर्व विद्यांमध्यें श्रेष्ठ आणि जी साक्षात् शांकरी आहे; तसेंच, जी अत्यंत ज्ञानरूप व दयार्द्र आहे, तिचा जयजयकार असो, तिला मी नमस्कार करतों. २

जगांत जेवढ्या म्हणून विद्या आहेत, त्या सर्व विद्यांमध्यें अध्यात्मविद्या ही भगवद्विभूति आहे. असें गीतेमध्यें श्रीकृष्णभगवान यांनीं सांगितलें आहे. शिवाय, ही ब्रह्मविद्या सकलदुःखनिवृत्ति आणि निरतिशयानंदप्राप्ति करून देणारी आहे, म्हणून हिला गुरु (श्रेष्ठ) अशी संज्ञा आहे. तसेंच, हिला शांकरी विद्या असेंही म्हणतात. कारण ' शं ' म्हणजे सुख, आणि ' कर ' म्हणजे करून देणारा; अर्थात् ' सुखाची प्राप्ति करून देणारा ' असा शंकर ह्या शब्दाचा अर्थ आहे. त्या शंकररूप परमात्म्याच्या एका अंशाचे ठिकाणीं ही राहते म्हणून हिला 'शांकरी विद्या ' असें म्हणतात. ॥ २ ॥

आतां तिसऱ्या आणि चौथ्या श्लोकेंकरून ईश्वराला नमस्कार करितात. परमात्मा (ब्रह्म), माया आणि मायेमध्यें परमात्म्याचा आभास या तिघांना मिळून ईश्वर म्हणतात. ईश्वर सर्वज्ञ आहे; जगदुत्पत्ति, स्थिति व सर्व जीवांवर अनुग्रह करणारा आहे; म्हणून त्यास वंदन करतात. श्रेष्ठवचन असें आहे कीं, जोंपर्यंत मनुष्याचें जीवमान आहे, तोंपर्यंत त्यास वेदांत, गुरु आणि ईश्वर हे तिघे वंद्य आहेत. ज्ञान प्राप्त होण्याकरितां ह्यांचा अनुग्रह व्हावा म्हणून ह्यांना अवश्य वंदन केलें पाहिजे. ज्ञानप्राप्तीनंतर, ज्यांच्या अनुग्रहानें ज्ञान प्राप्त झालें त्यांना वंदन न केलें तर कृतघ्नत्व दोष येतो, तो घालविण्याकरितां ज्ञानेश्वर महाराज दोन श्लोकांनीं ईश्वरास वंदन करितातः—

> सार्द्धं केन च कस्यार्द्धं शिवयोः समरूपिणोः ॥
> ज्ञातुं न शक्यते लग्नमितिद्वैतच्छलान्मुहुः ॥ ३ ॥

शिव आणि शक्ति ह्यांच्या समरूपामध्यें द्वैतभास होतो, त्यांत कोणाच्या योगानें कोण सहित आहे, व कोण कोणाचा अर्ध आहे, हें समजणें कठिण आहे. ॥ ३ ॥

ह्या श्लोकांत, प्रथम प्रकृति, आणि ज्याला या प्रकृतीसंबंधानें पुरुष अशी संज्ञा प्राप्त झाली आहे तो परमात्मा, ह्या दोघांचा अनिर्वचनीय संबंध दाखवून त्या अनिर्वचनीय संबंधापासून जगदादि उत्पन्न करण्याकरितां सृष्टिसमयकालीं द्वैत स्वीकारून हीं संयुक्त कशीं होतात हें त्या दोघांचा संबंध अनिर्वचनीय असल्यामुळें, समजण्यास कठिण आहे, असें सांगितलें ॥ ३ ॥

> अद्वैतमात्मनस्तत्त्वं दर्शयंतौ मिथस्तराम् ॥
> तौ वंदे जगतामाद्यौ तयोस्तत्त्वाभिपत्तये ॥ ४ ॥

शिवशक्ति आपलें अद्वैतस्वरूप जें ब्रह्म त्याला उघडपणें परस्परें दाखवितात. हीं दोघें जगताचीं आद्य होत. या उभयतांच्या वास्तविक ब्रह्मस्वरूपाची प्राप्ति व्हावी म्हणून त्या शिवशक्तिंतें वंदन करितो. ॥ ४ ॥

आतां अध्यारोप[1] आणि अपवाद[2] या क्रमानुसार परमात्म्याचें स्वरूप कथन करून मंगल संपवितातः—

मूलायाग्राय मध्याय मूलमध्याग्रमूर्तये ॥
क्षीणाग्रमूलमध्याय नमः पूर्णाय शंभवे ॥ ५ ॥

जगाच्या आदीला, स्थितीला व प्रलयाला जो कारण (पारमार्थिक दृष्टीनें) ज्याच्या ठिकाणीं जगताचा आदि, स्थिती आणि अंत हे मुळींच नाहींत, असा जो क्षीणाग्रमूलमध्य, आणि स्वरूपेंकरून परिपूर्ण असा शंभु (परमात्मा) त्याला माझा नमस्कार असो. ॥ ५ ॥

तिसऱ्या आणि चौथ्या श्लोकांत वर्णन केलेला प्रकृतिपुरुषरूप जो ईश्वर त्याच्या वास्तविक स्वरूपाचें विस्तारानें वर्णन करितातः—

ऐसीं इयें निरुपाधिकें । जगाचीं जियें जनकें ॥
तियें वंदिलीं मियां मूळिकें । देवोदेवी ॥ १ ॥

अशा प्रकारें जीं उपाधिरहित व या जगताला मूळ कारण, त्या शिवशक्तीस मीं वंदन केलें. ॥ १ ॥

या प्रकरणांत प्रकृतिपुरुषालाच देवी-देव, प्राणेश्वरी प्रीय, शिवशक्ति अशीं नांवें दिलीं आहेत. आतां, शास्त्रामध्यें, परमात्म्याला मायेचा उपाधि आहे असें कथन आहे. असें असतां ग्रंथकारांनीं या दोघांना निरुपाधिक कसें म्हटलें ही शंका येईल; तर तिचें समाधान असें: एका पदार्थावरच ज्या वेळीं दुसऱ्या पदार्थाचें ज्ञान होतें, त्या वेळीं तो ज्ञान झालेला पदार्थ त्या वस्तूच्या ठिकाणीं सत्य नसून केवळ काल्पित असतो; पण भ्रमनिवृत्तिनंतर, तो काल्पित पदार्थ, ज्या पदार्थावर भासलेला असतो, तद्रूप होतो. वास्तविक विचार केला तर भ्रमकालीं सुद्धां त्या पदार्थाला अधिष्ठानाहून भिन्न सत्ता नसते;—तो अधिष्ठानरूपच असतो. उदाहरणार्थ असें पहा कीं, दोरीवर सर्पाचा भास झाला, तरी तिचें स्वरूप कांहीं भिन्न होत नाहीं; ती असते तशीच असते. आणखी असें कीं, सर्पभास जो झाला, त्या सर्पभासाला त्याच्या अधिष्ठानावांचून (दोरीवांचून) निराळी सत्ता कांहीं नाहीं. म्हणजे भासणारा सर्प निराळा व दोरी निराळी असें होत नाहीं. त्याचप्रमाणें, माया ही परमात्म्याच्या ठिकाणीं काल्पित आहे. म्हणजे जगत् हें भ्रमकाला सुद्धां परमात्मस्वरूपच आहे. परमात्म्याव्यतिरिक्त यत्किंचित् सुद्धां पदार्थ नाहीं, असें श्रुति कथन करितात. अर्थात् परमात्मा आणि माया एकस्वरूपच आहेत; म्हणून तीं दोघें परमार्थतः निरुपाधिक आहेत. दोरीवर सर्पभास झालेल्या मनुष्याची भ्रांति घालवावयाची

१ पदार्थाच्या सिद्धीची कल्पना करणें. २ पदार्थाच्या सिद्धीचा निषेध करणें.

असते त्यावेळीं, ही दोरी आहे असें ज्ञान असलेला मनुष्य त्या भ्रांतिग्रस्त मनुष्याला म्हणतो कीं, 'अरे हा **सर्प** नव्हे, ही दोरी आहे.' वस्तुतः या ज्ञानी पुरुषाला सर्प शब्दाचा उच्चार करण्याची देखील गरज नव्हती; पण त्या पुरुषाची भ्रांति घालविण्याकरितां प्रथमतः त्याला भासलेल्या सर्पाचा उच्चार केला म्हणजे अज्ञानाचा स्वीकार[1] केला, व मागाहून त्या भासाचें वैय्यर्थ्य दाखवून त्याला भ्रमापासून निवृत्त केला. याचप्रमाणें, मुमुक्षूस झालेला भ्रम निवृत्त करावयाचा हाच जेव्हां शास्त्राचा उद्देश असतो, तेव्हां मायेलाच परमात्म्याचा उपाधि मानून जगत्कथनादिक सांगतात. परंतु वास्तविक परमात्म्याला मायोपाधि नाहीं; त्याचप्रमाणें मायेलाही परमात्म्याचा उपाधि नाहीं. अर्थात् परमार्थतः हीं दोघें निरुपाधिक होत. ॥ १ ॥

आतां तो परमात्मा प्राणेश्वरी म्हणजे देवी कसा झाला तें सांगतातः--

जो प्रियुचि प्राणेश्वरी । उलथे आवडीचे सरोभरीं ॥
चारुस्थळीं येकाहारी । येकांगाची ॥ २ ॥

जो शिव आपल्या अधिष्ठानावर आपला एकपणा मोडूं न देतां एक पंक्तीला (अर्धनारीनटेश्वराप्रमाणें)आवडीच्या वेगानें शक्तीचें रूप धारण करितो. ॥ २ ॥
जो परमात्मा आपण बहुत व्हावें ह्या आवडीच्या वेगानें प्रकृतिरूपानें आपणच नटतो, म्हणजे प्रकृति आपणच होतो. कोठें होतो म्हणून शंका आली, तर चारु म्हणजे उत्तम असें जें आपलें स्वरूप त्या स्वरूपाचे ठिकाणीं, ज्या एका परमात्म्याचीच प्रिय आणखी प्राणेश्वरी हीं रूपें झालीं आहेत, तीं दोन रूपें परमात्म्याच्याच सच्चिदानंदस्वरूपावर झालीं आहेत. ॥ २ ॥

आतां, जसें आवडीच्या वेगानें तो परमात्माच प्राणेश्वरी बनतो म्हणून सांगितलें, त्याचप्रमाणें, ज्या कालीं परमात्म्यास सर्वसंहाराची आवड उत्पन्न होते, त्या कालीं तें दंपत्य एकमेकांचा ग्रास करून टाकते असें पुढच्या ओवीवरून सांगतातः---

आवडीचेनि वेगें । येकयेकातें गिळिती अंगें ॥
कीं द्वैताचेनि पांगें । उगाळिते आहाती ॥ ३ ॥

आपल्या आवडीच्या भरांत एकमेक एकमेकांस गिळतात. (एकाचा उत्कर्ष झाला असतां एकाचें तिरोधान[2] होतें.) असें झालें असतां द्वैत नाहींसें होतें, म्हणून पुनः एकमेकाला ओकतात. (द्वैतभान दाखवितात.--कारण, द्वैतभानाशिवाय विलास होत नाहीं) ॥ ३ ॥

---

१ हाच अध्यारोप होय. २ आच्छादन.

परमात्म्याला, आपण बहुत नसावें, अशी इच्छा उत्पन्न झाली, म्हणजे त्या इच्छेच्या योगानें तो प्रकृतीचा ग्रास करून टाकतो. प्रकृतीचा ग्रास झाला म्हणजे प्रकृतीसंबंधानें परमात्म्यावर आलेल्या पुरुषत्व धर्माचाही ग्रास होऊन जातो. म्हणजे प्रकृति मिथ्या म्हणून तिचा ग्रास पुरुष करितो म्हणजे तिला गिळतो. तिचा ग्रास झाला म्हणजे तिच्यासंबंधानें जो आलेला पुरुषपणा तोही नाहींसा होतो. म्हणजे प्रकृति ही आपण मरून त्याचा ग्रास करते. ॥ ३ ॥

या दोघांचीं स्वरूपें अनिर्वचनीय आहेत असे पुढच्या ओंवीवरून सांगतात. जो पदार्थ सत् म्हणतां येत नाहीं, असत् म्हणतां येत नाहीं, आणि सदसत्सुद्धां म्हणतां येत नाहीं त्यास अनिर्वचनीय म्हणतात. जसें, रज्जूच्या ठिकाणीं भासमान होणारा सर्प जर सत् ह्मणावा, तर रज्जुज्ञानेंकरून त्याची निवृत्ति होते; पण ज्याची कोणत्याही कालीं निवृत्ति अथवा बाधा होत नाहीं, तो पदार्थ सत् ह्मणावाः रज्जूच्या ठिकाणीं भासणाऱ्या सर्पाची रज्जुज्ञानेंकरून निवृत्ति होते म्हणून तो सत् नव्हे. बरें असत् म्हणावा, तर असत् वंध्यापुत्रादिक, त्यांची प्रतीति कधींही होत नाहीं, त्याप्रमाणें रज्जूच्या ठिकाणीं सर्पाची प्रतीति होऊं नये, पण भ्रांतिकालामध्यें प्रत्यक्ष प्रतीति होते, म्हणून असत् सुद्धां म्हणतां येत नाहीं. सदसत् म्हणावें, तर ते दोन्ही धर्म एकमेकांशीं विरुद्ध आहेत, म्हणून तसेंही म्हणतां येत नाहीं. एवंच, कोणच्याही वचनेंकरून त्याचें वर्णन करितां येत नाहीं, म्हणून त्यास शास्त्रामध्यें अनिर्वचनीय म्हटलें आहे, ह्याप्रमाणेंच शिवशक्तींचीं रूपें अनिर्वचनीय आहेत हें पुढच्या ओंवीवरून दाखवितातः—

जें एकाचि नव्हे येकसरें । दोघां दोनीपण नाहीं पुरें ॥
काइ नेणों साकारें । स्वरूपें जियें ॥ ४ ॥

[ज्यांच्या साकार स्वरूपाचा निर्णय (शब्दांनीं) करणें अशक्य आहे.] कारण, त्यांना एकदम एक म्हणावें तर तें म्हणणें टिकत नाहीं; दोन म्हणावें तर तीं दोन म्हणण्यापुरतींही नाहींत. तेव्हां यांची साकार स्वरूपें कशीं आहेत कोण जाणे! ॥ ४ ॥

जीं प्रकृतिपुरुषें येकसरें ह्मणजे एकदम, येकचि म्हणजे एकच आहेत असें म्हणावें, तर तें म्हणणें योग्य नाहीं. कारण, एकट्यापासून जगदुत्पत्ति होत नाहीं. ज्याप्रमाणें केवळ पुरुषापासून किंवा केवळ स्त्रीपासून प्रजेची उत्पत्ति होणें नाहीं, त्याप्रमाणें ह्यांना एकच मानलें तर जगदादिकांची उत्पत्ति होणार नाहीं. बरें, दोन स्वतंत्र आहेत असें म्हणावें, तरी दोघांना दोनपणा पुरा नाहीं; म्हणजे दोघांनाही स्वातंत्र्य नाहीं. दोघे एक नाहींत, व भिन्नभिन्नही नाहींत. तर **काइ नेणों साकारें स्वरूपें जियें** म्हणजे 'ज्यांचीं साकार स्वरूपें कशीं आहेत कोण जाणे!' अर्थात् हीं प्रकृतिपुरुषें अनिर्वचनीय आहेत हें कथन केलें.

कारण अभिन्न म्हणणें किंवा भिन्न म्हणणें हें संभवत नाहीं, हें ओंवीच्या प्रथम अर्धानें दाखविलें; भिन्नाभिन्न हे विरुद्ध धर्म एका ठिकाणीं रहात नाहींत, म्हणून कानांवर हात ठेऊन, यांचीं स्वरूपें कशीं आहेत कोण जाणे! हें ओंवीच्या उत्तरार्धानें सांगून महाराजांनीं हें ध्वनित केलें कीं, परमात्म्यावरतीं हीं प्रकृति-पुरुषांचीं स्वरूपें अधिष्ठित असून अनिर्वचनीय आहेत! तेव्हां यांचीं साकार स्वरूपें कशीं आहेत कोण जाणें! ॥ ४ ॥

आतां, हीं प्रकृतिपुरुषें सुखाचा उपभोग कसा घेतात तें पुढील ओंवीनें सांगतात:—

कैसी स्वसुखाची आळुकी । जे दोनीपण मिळोनि येकीं ॥
नेदितीचि कवतिकीं । येकपण फुटों ॥ ५ ॥

यांना स्वसुखाची इतकी आवड आहे कीं, (आपल्या अधिष्ठानावर विलासाकरितां द्वैतभान दाखवीत असूनही) आपले एकत्वास कौतुकानें सुद्धां धक्का बसूं देत नाहींत. ॥ ५ ॥

प्रपंचामध्यें स्वसुखाची आवड उत्पन्न झाली असतां हीं स्त्रीपुरुषें आपला एकत्वभाव मोडीत नाहींत. कारण द्वैतामध्यें कधींही सौख्य नाहीं. असा श्रुतींचा डांगोरा आहे. ॥ ५ ॥

आतां, हीं दोघें, आपल्यापासून कितीही कार्यें उत्पन्न झालें तरी दोघांचें स्वरूप मोडूं देत नाहींत तें सांगतातः—

हा ठाववरी वियोगभेडें । जें बाळ जगायेव्हढें ॥
वियालीं परी न मोडे । दोघुलेंपण ॥ ६ ॥

हीं दोघें वियोगाला इतकीं भितात कीं, जगाएवढें जरी पोर उत्पन्न झालें, तरी आपल्या दोघांमधील प्रेम बिघडूं देत नाहींत. ॥ ६ ॥

या जगामध्यें असें आढळून येतें कीं, दोन चार मुलेंबाळें झालीं म्हणजे प्रथमची एकमेकांविषयींची आवड कमी होते; पण हीं प्रकृतिपुरुषें जगाएवढें बालक व्यालीं असतांही वियोगभयानें आपलें ऐक्य मोडीत नाहींत. म्हणजे जगदादि कार्यें जरी उत्पन्न झालीं, तरी यांच्या ऐक्यांत अंतर पडत नाहीं, व यांचें प्रकृतिपुरुषत्व मोडत नाहीं;—कायमच असतें. याचा अभिप्राय हा आहे कीं, यावत् जगतामध्यें विचित्र पदार्थांची उत्पत्ति झाली, तरी त्या सर्वांमध्यें माया आणि परमात्मा ह्यांव्यतिरिक्त तिसरा पदार्थ कांहींएक नाहीं. जगतांतील प्रत्येक पदार्थामध्यें अस्ति, भाति, प्रिय, नाम व रूप असे पांच अंश आहेत. त्यांत पहिले तीन पु...चे म्हणजे परमात्म्याचे आहेत, आणि पुढचे दोन मायेचे आहेत; म्हणून सर्व पदार्थांमध्यें परमात्मा आणि माया ह्या दोहोंशिवाय तिसरा पदार्थ नाहीं. ६

आतां, इतका विचित्र प्रपंच आपल्यावर जरी भासला, तरी तीं प्रकृतिपुरुषें तिसरेपणाचा वारासुद्धां लागूं देत नाहींत. असें सांगतातः—

आपुलिये आंगीं संसारा । देखिलेया चराचरा ॥
परी नेदितीचि तिसरा । झोंक लागों ॥ ७ ॥

या प्रकृतिपुरुषांनीं, चराचरात्मक संपूर्ण जगत आपल्यापासून उत्पन्न झालें असें पाहिलें तरी, जग म्हणून तिसरा पदार्थ आपल्याहून वेगळा आहे, असा वारासुद्धां हीं आपल्याला लागूं देत नाहींत. ॥ ७ ॥

आतां, या द्वैतसृष्टीचें वर्णन करतेवेळीं, पुनः पुनः मुमुक्षूच्या बुद्धिमांद्यामुळें त्यास प्रकृतिपुरुषांच्या भेदाचा निश्चय होण्याचा संभव आहे; म्हणून त्या दोघांचें पुनः वास्तविक स्वरूप कथन करतातः—

जयां येक सत्तेचें बैसणें । दोघां येका प्रकाशाचें लेणें ।
जे अनादि येकपणें । नांदती दोघें ॥ ८ ॥

त्याचें एकच अधिष्ठानावर वास्तव्य आहे; तीं दोघें एकाच प्रकाशानें प्रकाशमान आहेत; कारण दोघें अनादि कालापासून एकपणानें नांदत आहेत. ॥८॥

प्रकृतीला आणि पुरुषाला एक परमात्म्याचीच सत्ता अधिष्ठान आहे; व त्य दोघांच्या ठिकाणीं ज्याच्या प्रकाशाचा अलंकार आहे, तीं प्रकृतिपुरुषें एकरूपानें अनादिकालापासून परमात्म्यावर नांदत आहेत. जसें अनंत अलंकारांना जें अस्तित्व आहे तें सुवर्णाचें आहे, व त्याच्या ठिकाणीं जो सतेजपणा आहे त अधिष्ठानाचा—सुवर्णाचाच—आहे. हा दृष्टांत ओंवीच्या प्रथमार्धाकरितां आहे असें हें मेहूण अनादिकालापासून नांदत आहे, म्हणजे स्वरूपैंकरून अधिष्ठानरूपच (परमात्मरूपच) आहेत. ॥ ८ ॥

आतां ह्या दोघांचा वास्तविक भेद कधींही होत नाहीं हें सांगतातः—

भेदु लाजौनि आवडी । येकरसीं देत बुडी ।
जो भोगणया ठाव काढी । द्वैताचा जेथें ॥ ९ ॥

जो भेद आपल्या भोगाकरितां यांचे ठिकाणीं द्वैत शोधण्याकरितां गेला असतां त्यास द्वैत न सांपडल्यामुळें लाज वाटून त्यानें त्यांच्या आवडीच्या एकरसांत जीव दिला ! ॥ ९ ॥

सामान्यतः व्यवहारामध्यें ज्या दोन व्यक्तींमध्यें अत्यंत ऐक्य असून भेद नाहींच अशी प्रतीति होते, त्या ठिकाणीं मूर्तिमान भेद गेला तर हटकून त्या ऐक्य स्थितीमध्यें गुप्त असणाऱ्या द्वैताचा आपल्यास भोग व्हावा म्हणून त्याचा ठावाठिकाण काढतो. अशा तऱ्हेचा जो भेद, तो या प्रकृतिपुरुषांच्या ऐक्यरसामध्यें द्वैत आहे म्हणून पाहूं गेला तर त्याला भेद सांपडत नाहीं. या आपल्या अपकीर्तीला लाजून प्रकृतिपुरुषांच्या एकरसामध्यें ह्मणजे परमात्मस्वरूपाचे

ठिकाणीं बुडी देतो, म्हणजे जीव देतो. तात्पर्य, प्रकृतिपुरुषांमध्यें भेद आहे असें पाहूं गेलें असतां तो भेदच अभेद होऊन जातो! ॥ ९ ॥

आतां, एक परमात्म्यावरतींच देवीदेव, प्रकृतिपुरुष हे धर्म सापेक्ष आहेत असें दाखवितातः—

जेणें देवें संपूर्ण देवी । जियेविण कांहीं ना तो गोसावी ॥
किंबहुना येकोपजीवी । येकयेकांचीं ॥ १० ॥

ज्या परमात्म्याच्या योगानें शक्तीला पूर्ण देवीपण आलें आहे, व जिच्याशिवाय तो गोसावी (शिव) कांहींच नव्हे, अशीं हीं आहेत. किंबहुना हीं उभयतां परस्परांचीं उपजीव्य आहेत. ॥ १० ॥

शिवामुळेंच शक्तीला देवीपण आलें आहे; शिवाच्या अभावीं शक्तीला तरि देवी कोण म्हणणार? त्याचप्रमाणें, शक्ति आहे म्हणूनच शिवाला शिवत्व आहे नाहीं तर त्या गोसाव्याला शिव तरी कोण म्हणायाला बसला आहे? अर्थात् ह्या परस्परांच्या अस्तित्वामुळें परस्परांना शिव आणि शक्ति हीं नांवें आहेत. यांपैकीं एकाचा जर अभाव असेल, तर तात्काळ दुसऱ्याचें तिरोधान होतें. ह्याचा हा अभिप्राय आहे कीं; हे दोन्ही धर्म परमात्म्यावर सापेक्ष आहेत. जसें–जगांत कांहीं वेडे आहेत, त्यांच्याकडे पाहून अन्यांना शहाणे अशा शब्दाचा प्रयोग होतो; जगांत जर वेडे मुळींच नसते, तर शहाणा हा शब्दच कानावर आला नसता. तसेंच, शहाण्याकडे पाहून, त्यांच्याहून जे भिन्न त्यांस वेडे या शब्दाचा प्रयोग होतो. या स्थलीं शहाणा या शब्दाला उपजीव्य वेडा हा शब्द आहे; व वेडा या शब्दाला उपजीव्य शहाणा हा शब्द आहे. याप्रमाणें प्रकृति ही पुरुषास उपजीव्य आहे व पुरुषही प्रकृतीस उपजीव्य आहे. ॥ १० ॥

आतां, या दोघांचा ऐक्यभाव किती आहे तें दोन ओव्यांनीं सांगतातः—

कैसा मेळु आला गोडिये । दोघें न माती जगीं इये ॥
कीं परमाणुही माजीं उवायें । मांडलीं आहाती ॥ ११ ॥
जिहीं येकयेकावीण । न कीजे तृणाचेंही निर्माण ॥
जियें दोघें जिऊ प्राण । जियां दोघां ॥ १२ ॥

काय यांच्या प्रेमाचें ऐक्य सांगावें! हीं दोघें या जगामध्यें इतकी ओतप्रोत भरलीं आहेत कीं, अणुरेणुमध्यें सुद्धां आनंदानें नांदत आहेत. ॥ ११ ॥

जीं दोघें एकमेकांवांचून तृणाचीही उत्पत्ति करीत नाहीं; कारण हीं दोघें एकमेकांस जीव कीं प्राण आहेत. ॥ १२ ॥

खिडकीच्या उजेडामध्यें जे अतिसूक्ष्म कण आपणांस दिसतात, त्याच्या सहाव्या भागाचें नांव परमाणु आहे. ह्याबद्दलची विशेष माहिति न्यायशास्त्रांतलि

9090

ग्रंथांत आहे. विस्तारभयास्तव व विशेष प्रयोजन नाहीं म्हणून येथें दिली नाहीं. ग्रंथकर्त्यांचा मुख्य उद्देश–जगतांतील अत्यंत सूक्ष्म पदार्थांतही प्रकृतिपुरुषांची व्याप्ति आहे हें सिद्ध करण्यामध्यें आहे. प्रकृति किंवा पुरुष हीं एकमेकांच्या साहाय्यावांचून एक गवताची काडी सुद्धां उत्पन्न करीत नाहींत. कारण, तीं दोघें एकमेकांचा जीव कीं प्राण आहेत. ॥ ११ ॥ १२ ॥

आतां, इतकी गोष्ट सिद्ध झाली कीं, सर्व जगतामध्यें प्रकृतिपुरुषांशिवाय अन्य पदार्थ नाहीं. ह्या दोहोंपैकीं प्रकृति काय व्यवहार करते तें सांगतात:––

घरवातें मोटकीं दोघें । जैं गोसावी सेजे रिघे ॥
तैं दंपत्यपणें जागे । स्वामिणी जे ॥ १३ ॥

घरादारांत मोजकीं दोघेंच (प्रकृति-पुरुषेंच) आहेत. त्यांमध्यें ज्या कालीं पति बिछान्यावर जातो, तेव्हां कुटुंबपणानें जी जागी असते. ॥ १३ ॥

तात्पर्य, सर्व जगतांत प्रकृति-पुरुषांची व्याप्ति असतां ज्या कालीं पुरुषाचें स्वरूप तिरोधान पावतें म्हणजे संकोच पावतें, त्या कालीं प्रकृतीचा आविर्भाव असतो. जसें नाटकामध्यें वेषधारी पुरुषानें आपल्या यथार्थ स्वरूपाचा संकोच केला तरच वेषस्वरूपाचा व्यवहार चालतो. ॥ १३ ॥

आतां, घरादारचा म्हणजे जगताचा नाश केव्हां होतो तें सांगतात:—

जिया दोघांमाजीं येकादें । विपायें उमजलें होय निदे ॥
तरी घरवात गिळूनि नुसुधें । कांहीं ना कीं ॥ १४ ॥

ज्या ह्या दोघांपैकीं एखादें कदाचित् निद्रेपासून जागृती (स्वरूपस्थितीस) आलें, तर सर्व संसार नाहींसा होऊन केवळ स्वरूप मात्र असतें; दुसरें कांहीं रहात नाहीं. ॥ १४ ॥

आतां, दोन स्वरूपांची आटणी झाली असतांना अवशेष कांहींच रहाणार नाहीं–म्हणजे शून्यवादप्रसंग येईल, तो घालविण्याकरितां पुढील ओंवी सांगतात:–

दोहीं अंगाचिये आटणी । गिंवसीत आहाती येकपणीं ॥
जाली भेदाचिया वाहाणी । आधाधीं जियें ॥ १५ ॥

शिवशक्ति आपल्या स्वरूपांची आटणी (लय) एक अधिष्ठानांत करतात, व पुनः विलासाकरितां, अर्धी अर्धी होऊन द्वैतभाव दाखवितात. ॥१५॥

जसें एकाच सुवर्णाच्या पत्र्यावर शिवपार्वतीचीं चित्रें काढिलीं असतां दोघाच्या स्वरूपाची आटणी एक सुवर्णामध्यें होते, म्हणजे शिवपार्वती जरी नष्ट झालीं, तरी अवशेष शून्य न राहतां त्यांचें अधिष्ठान जें सुवर्ण तें अवशिष्ट रहातें.

पैनः भेदव्यवहार सुरू झाला तर दोन रूपांनीं तें सुवर्णच अर्ध अर्ध विभागाला पावतें. ॥ १५ ॥

आतां तीं प्रकृतिपुरुषें एकमेकांचे विषय व एकमेकांचीं विषयी आहेत असें सांगतातः—

विषो येकमेकांचीं जियें । जियें एकमेकांचीं विषयीयें ।
जियें दोघें सुखियें । जियें दोघें ॥ १६ ॥

जीं दोघें एकमेकांला विषय–विषयी–भावानें आहेत; जीं दोघें एकमेकांमुळें सुखी आहेत. ॥ १६ ॥

जेथें जो पदार्थ प्रकाशित केला जातो तो विषय म्हणावा, आणि प्रकाशित करतो तो विषयी म्हणावा, जसें घट हा विषय आहे; आणि त्याला प्रकाशक जो दीप अथवा सूर्य, तो विषयी आहे. त्याचप्रमाणें, प्रकृतीच्या उपभोगानें पुरुष आनंदी आहे; आणि पुरुषाच्या संबंधानें प्रकृति आनंदी आहे. कारण दोहोंपैकीं एक जर नाश पावलें, तर त्याच्या नाशाबरोबर दुसऱ्याचाही नाश होतो हें स्पष्टपणें मागें दाखविलेंच आहे. ॥ १६ ॥

आतां, पुनः त्या स्त्रीपुरुषांचें व जगताचें वास्तविक स्वरूप सांगतातः—

स्त्रीपुरुष नामभेदें । शिवपण येकलें नांदे ।
जग सकळ आधार्धे- । पणें जिहीं ॥ १७ ॥

एकटें शिवपणच स्त्रीपुरुष ह्या नामभेदानें नांदत आहे; सर्व जग ह्यांच्या अर्ध्या अर्ध्या भागानें भरलें आहे. ॥ १७ ॥

एक परमात्म्याचे ठिकाणीं स्त्रीपुरुष म्हणजे शिवशक्ति असा नाममात्र भेद आहे परंतु त्या शिवशक्तींमध्यें एक चैतन्यरूप परमात्मा शिवच व्याप्त आहे. नाममात्र-भेदेंकरून शिव–शक्ति असे दोन भेद झाले, पण सगळें जग शिवरूपच आहे. बहुरूपी हा अर्धनारीनटेश्वराचें सोंग आणितो; व त्या सोंगामध्यें एक पडदा करून तो मुखाच्या अर्ध भागामध्यें धरून आपल्या एकाच मुखावर स्त्रीपुरुषभाव दाखवितो. आतां त्या स्त्रीपुरुषभावामध्यें जशी बहुरुप्याच्या मुखाचीच व्याप्ति आहे. स्त्री तरी बहुरूप्याचें मुखच, व त्या स्त्रीसंबंधानें अर्ध जो पुरुषभाग तोही मुखच; आणि तीं दोन मुखें मिळून तृतीय जें सोंग तेंही मुखच; आणि त्याचप्रमाणें, शक्ति तरी परमात्माच, त्या शक्तिसंबंधानें जो शिव तोही परमात्माच, आणि शिवशक्ति मिळून उत्पन्न झालेलें जें जगत्, तेंही परमात्मस्वरूपच आहे! ॥ १७ ॥

आतां, द्वैतप्रतीति असतांना अद्वैतसिद्धी कशी, हें दोन ओंव्यांनीं व्यावहारिक दृष्टांत देऊन सांगतातः—

दो दांडीं एकि श्रुति । दोहीं फुलीं एकी द्युति ॥
दोहीं दिवीं दीप्ति । येकीच जेवीं ॥ १८ ॥
दो ओठीं येकी गोठी । दो डोळां येकी दिठी ॥
तेवीं दोहीं जिहीं सृष्टी । येकीच जेवीं ॥ १९ ॥

दोन टिपऱ्या पण नाद जसा एक, [सजातीय] फुलें दोन परंतु वास जसा एक, दोन दिवे परंतु प्रकाश जसा एक, दोन ओठ परंतु गोष्ट जशी एक, दोन डोळे परंतु दृष्टि जशी एक, तसें या सृष्टीमध्यें प्रकृतिपुरुषांची व्याप्ति आहे असें म्हणावें मात्र; परंतु वास्तविक एक शिवच व्याप्त आहे. ॥ १८ ॥ १९ ॥

आतां, ही प्रकृति-पुरुषें द्वैतभाव दाखवून अखंडैकरसरूप जो परमात्मा—आपलें अधिष्ठान, त्याच्या आनंदाचा उपभोग घेतात तें कथन करितातः—

दाऊनि दोनीपण । येक रसाचें आरोगण ॥
करीत आहे मेहूण । अनादि जे ॥ २० ॥

जे मेहूण (प्रकृतिपुरुष) अनादि स्थितींत द्वैताचा आभास मात्र दाखवून आपल्या वास्तव स्वरूपाच्या आनंदाचा अनुभव घेत आहे. ॥ २० ॥

आतां, पुनः, प्रकृतिपुरुषांना एकमेकांची सहाय्यता कशी आहे तें दाखवितातः—

जे स्वामीचिया सत्ता- । वीण असो नेणें पतिव्रता ॥
जियेवीण सर्व कर्ता । कांहीं ना जो ॥ २१ ॥

ज्या शक्तीला शिवाच्या सत्तेवांचून पतिव्रतापणा नाहीं; व जिच्यावांचून शिवाला सर्वकर्तेपणा येत नाहीं. ॥ २१ ॥

ज्या स्वामीच्या म्हणजे पुरुषाच्या सत्तेवांचून प्रकृतीचें अस्तित्व नाहीं. जसें पति गत झाल्याबरोबर पश्चात् पतिव्रता रहात नाहीं; किंतु पतीबरोबरच सहगमन करते, म्हणजे तिचें असणें पतीबरोबरच असतें, त्याप्रमाणें, ही जी प्रकृति आहे, तिची सत्ता पुरुषाच्या सत्तेवांचून नाहीं; आणि पुरुषाच्या ठिकाणीं जगदादि सर्व कर्तृत्व जिच्या साहय्यावांचून नाहीं; म्हणजे प्रकृतीचा अभाव झाला असतां पुरुष असंग उदासीन स्थितीनें असतो. ॥ २१ ॥

आतां, प्रकृतीला पुरुषाव्यतिरिक्त अस्तित्व किंवा भातित्व नसून, दोघांचें अनिर्वचनीय ऐक्य आहे हें दाखवितातः—

जें कीं भातारांचें दिसणें । भातारुचि जियेचें असणें ॥
नेणिजती दोघेंजणें । निवडूं जियें ॥ २२ ॥

पुरुषाच्या ठिकाणीं जें दिसणें म्हणजे ज्ञान आहे आणि जी सत्ता आहे, तीच सत्ता आणि ज्ञान प्रकृतीमध्यें आहे. पुरुषाहून भिन्न सत्ता किंवा भिन्न ज्ञान प्रकृतीमध्यें नाहीं, म्हणून प्रकृति कोणची आणि पुरुष कोणचा हें निवडतां येत नाहीं. ॥ २२ ॥

आतां, निवडतां येत नसतील तर नाहींतच म्हणूनच निश्चय करावा अशी शंका आल्यास दोन ओंव्यांनीं तिचें दृष्टांतपूर्वक समाधान करितात.:—

गोडी आणि गुळु । कापुर आणि परिमळु ॥
निवडूं जातां पांगुळु । निवाडु होये ॥ २३ ॥
समग्र दीप्ति घेतां । जेविं दीपुचि ये हातां ।
तेविं जियेचिया तत्त्वतां । शिवुचि लाभे ॥ २४ ॥

गूळ आणि गुळांतील गोडी, किंवा कापुर आणि त्यांतलि गंध वेगळा निवडूं गेलें असतां निवाडा पांगळा होतो. (निवाडा स्वरूपानें नाहींसा होतो; त्याचें सामर्थ्य नाहींसें होतें.) ॥ २३ ॥

दिव्याचा सर्व प्रकाश घेऊं गेलें असतां जसा दिवाच (ज्योति) हातीं येतो, तसा शक्तीचा विचार करूं गेलें असतां केवळ शिवच (अधिष्ठान) हातीं येतें ॥२४॥

गोडी आणि गूळ हीं दोन भिन्न आहेत; परंतु त्याचा निवाडा हातानें करितां येत नाहीं. जर कोणी ह्मणतील कीं, गोडी आणि गूळ एकच आहे, तर अमुकदेशांतील गूळ अधिक गोड आहे, अमुक देशांतील कमी आहे असा व्यवहार झाला नसता. गूळ सर्व देशामध्यें असूनही गोडीमध्यें कमीजास्तपणा असतो; ह्यावरून असें सिद्ध होतें कीं, गुळाहून गोडी भिन्न आहे. त्याचप्रमाणें कापूर आणि परिमळ यांच्यामध्यें जरी भेद आहे, तरी कापूर आणि त्याचा परिमळ हे एकमेकांपासून वेगळे करतां येत नाहींत. फार काय सांगावें ? या दोघांचा ह्मणजे गुळाचा आणि गोडीचा, व कापराचा आणि सुगंधाचा निवाडा म्हणजे वेगवेगळेपणा करण्याकरितां साक्षात् निवाडा जरी केला, तरी तोही पांगळा होतो, म्हणजे त्याच्यानेंही निवाडा होत नाहीं ! किंवा दुसरा दृष्टांत समग्र-दीप्ति म्हणजे प्रभा हातीं घेण्याचा विचार केला तर दीपच हाताला येतो ! त्याप्रमाणें प्रकृतीचा विचार करावयाला गेलें असतां पुरुषाची म्हणजे शिवाचीच प्राप्ति होते ! ॥ २३ ॥ ॥ २४ ॥

आतां ह्या दृष्टांतांप्रमाणें पाहतां प्रकृतिपुरुषांमध्यें भेदच सिद्ध होईल; परंतु तो भेद वास्तविक नव्हे, किंतु ज्ञानमात्र आहे, आणि वास्तविक अभेदच आहे, हें दोन ओंव्यांनीं दाखवितातः—

जैसी सूर्यें मिरवे प्रभा । प्रभे सूर्यत्वचि गाभा ॥
तैसी भेद गिळीत शोभा । येकचि जे ॥ २५ ॥

कां बिंब प्रतिबिंबा द्योतक । प्रतिबिंब बिंबा अनुमापक ॥
तैसें द्वैतमिसें एक । वरवतसे ॥ २६ ॥

ज्याप्रमाणें प्रभेमुळें सूर्याला शोभा आहे, व प्रभेला अधिष्ठान सूर्यच आहे; त्याप्रमाणें, भेद नाहींसा होऊन एकच शोभा नांदते. ॥ २५ ॥

अथवा ज्याप्रमाणें बिंब प्रतिबिंबाचें दर्शक आहे, व प्रतिबिंब बिंबाएवढेंच असतें, त्याप्रमाणें द्वैतमिषानें एकच शोभा (अधिष्ठान) मिरवत आहे. ॥ २६ ॥

ज्याप्रमाणें सूर्याच्या ठिकाणीं प्रभा मिरवते, आणि प्रभेला शोभा सूर्यच असतो, ह्मणजे प्रभा आणि सूर्य हे दोन शब्द बोलावे मात्र–परंतु प्रभा आणि सूर्य एक सूर्यच आहे; त्याप्रमाणें, प्रकृति आणि पुरुष हे नाममात्र भेद आहेत. दोन्हीं मिळून एका पुरुषाचाच सर्व विलास आहे. किंवा दुसरा दृष्टांत–बिंब हें प्रतिबिंबाची सिद्धि करणारें आहे, आणि प्रतिबिंब बिंबाचे अनुमापक ह्मणजे अनुमान करून देणारें–ज्ञान करून देणारें–आहे; अर्थात प्रतिबिंब आणि बिंब मिळून एक बिंबच आहे. बिंब आणि प्रतिबिंब हे दोन शब्द मात्र निराळे आहेत. येथें शंका येईल कीं, बिंबाहून प्रतिबिंब निराळें दिसत असतां दोहोंस एक कसें ह्मणावें ? तर शास्त्रसिद्धांत असा आहे कीं, आरशाचा उपाधि घेण्यापूर्वीं मुखाचे ठिकाणीं बिंबधर्म नसतांही आरसा घेतल्यानंतर त्या आरशानें मुखाचे ठिकाणीं बिंबधर्म उत्पन्न केला; अंतःकरणाची वृत्ति नेत्रद्वारा बाहेर निघून दर्पणापर्यंत जाऊन तेथें दर्पणानें आपल्या शक्तीनें त्या वृत्तीचें परावर्तन केलें, व पुनः ती वृत्ति मूळच्या मुखासच पाहूं लागली, तेव्हां प्रतिबिंब असें भासलें. आतां प्रतिबिंबधर्मही आरशाच्या उपाधीनें मुखावरच आला. ह्या दोघांस बिंब आणि प्रतिबिंब असे दोन शब्द जरी आले, तरी दोन्हीं रूपें मूळच्या मुखाचींच आहेत. मूळच्या मुखापेक्षां जास्त कांहींएक नाहीं. त्याचप्रमाणें, प्रकृतिपुरुष अशा द्वैताच्या मिषानें एक परमात्मतत्वच विलास पावत आहे हें सिद्ध झालें ॥२५॥२६

आतां, येथून पुढें प्रकृतिपुरुषस्वरूपकथनपूर्वक भिन्नाभिन्न धर्म दाखवितातः–

सर्व शून्याचा निष्कर्षु । जिया बाइला केला पुरुषु ॥
जेणें दादुलेन सत्ताविशेषु । शक्ति जाली ॥२७॥

सर्व शून्याचा परमावधि (असंग–निर्विकार अधिष्ठान), त्याला ज्या बाईनें पुरुषत्व आणिलें; त्या नवऱ्याच्या विशेष सत्तेमुळें जिला शक्तिपणा आला. (शून्य ह्मणणें हें देखील संभवत नाहीं; शून्य ह्मणतां द्वैत येतेंच.) ॥२७॥

वेद सर्व दृश्य पदार्थांचा निषेध करितां करितां जेथें थांबला, आणि ज्या परमात्म्याचा निषेध सांगितला नाहीं, त्या परमात्म्याच्या ठिकाणीं सर्वांचा निषेध झाला. असा जो परमात्मा, तो सर्व शून्याचा निष्कर्ष होय. यालाच निषेधावधि म्हणतात. अशा परमात्म्याला या प्रकृतीनें ह्मणजे मायेनें आपल्याला पुरुष

केला; आणि दादल्याच्या ह्मणजे नवऱ्याच्या सत्ताविशेषास घेऊनच ही प्रकृति शक्ति झाली. ॥ २७ ॥

जिये प्राणेश्वरीवीण । शिवींही शिवपण ।
थारों न शके ते आपण । शिवें घडली ॥२८॥

ज्या प्रकृतीशिवाय शिवाच्या ठिकाणीं शिवपणाही संभवत नाहीं, ती प्रकृति स्वतः शिवानें आपले ठिकाणीं धारण केली. ॥ २८ ॥

या ठिकाणीं ' घडली ' या शब्दाचा अर्थ उत्पन्न केली असा करणें बरोबर नाहीं. कारण, ती अनादि आहे हा जो शास्त्रसिद्धांत आहे, त्यास विरोध येईल. तो सिद्धांत विसाव्या ओंवीमध्यें महाराजांनीं स्पष्ट सांगितला आहे. म्हणून या ठिकाणीं ' घडली ' या शब्दाचा अर्थ ' धारण केली ' असा केला पाहिजे. २८

ऐश्वर्येंसी ईश्वरा । जियेचें आंग संसारा ।
आपण होऊन उभारा । आपणचि जे ॥ २९ ॥

जिनें आपल्या अंगापासून सर्व संसाराची उभारणी करून आपल्याच कर्तृत्वानें ईश्वरास ऐश्वर्यास आणिलें. ॥२९॥

मागचे ओंवींत ग्रंथकारांनीं " ते आपण शिवें घडिली " असें म्हटलें आहे, त्याचा शब्दार्थ—ते—म्हणजे प्रकृति, शिवें म्हणजे शिवानें, आपण म्हणजे स्वतः, घडिली म्हणजे केली असा आहे. परंतु पूर्वापर संबंधानें, तसा शब्दोत्थित अर्थ ग्रहण करणें योग्य नाहीं म्हणून सांगितलेंच आहे. जर कोणी तसा अर्थ करण्याचा आग्रह धरतील, तर त्यांचें खंडण ग्रंथकारांनीं ह्या ओंवीमध्यें स्वमुखानेंच केलें आहे. कारण, शास्त्ररहस्य न जाणणाऱ्या बहुत पुरुषांना, " माया हा काय पदार्थ आहे ? मायेला कोणी व कधीं उत्पन्न केलें ? परमेश्वरानें उत्पन्न केलें असेल तर त्यानें ती जीवाच्या पाठीमागें लावून त्यास संसारांत घातलें कां ? आणि मग त्या मायेंतून पार पडण्याविषयीं तो अनंत उपाय सांगतो कशाला ? परमेश्वराला एवढी उठाठेव करण्यास सांगितलें होतें कोणी ? " वगैरे अनेक कल्पना येतात. त्या सर्वांचें उत्तर ह्या ओंवीचे उत्तरार्धानें दिलें आहे; तें असें:—त्रैलोक्यामध्यें असा एक पदार्थ आहे कीं, ज्याचा कधींही नाश होत नाहीं. असा जो अविनाशी पदार्थ, त्यास सत् असें म्हणतात. जो सत् पदार्थ आहे तोच ज्ञानस्वरूप म्हणजे चिद्रूप आहे; आणि जो सच्चिद्रूप आहे, तोच आनंदरूप आहे; म्हणून त्यास सच्चिदानंद परमात्मा म्हणतात. ह्या परमात्म्याच्या ठिकाणीं ज्ञान व आनंद हे गुण आहेत. तो स्वरूपेंकरून जड आहे. ते गुण कांहीं पदार्थांच्या संबंधानें उत्पन्न होतात, असें नैय्यायिक म्हणतात. कोणी ह्यास काजव्याप्रमाणें जड व चेतन मानितात. अशीं बहूत प्रकारचीं मतें आहेत, त्यांचें खंडण पुढें करूं. तूर्त आह्मांस मायेचा विचार करावयाचा आहे. वेदांतसिद्धांताप्रमाणें त्या सच्चिदानंदरूप परमात्म्याशिवाय सर्व त्रैलोक्यांत दुसरा कांहींएक पदार्थ नाहीं केवळ

सच्चिदानंदरूप परमात्माच जिकडे तिकडे भरलेला आहे, अशी वास्तविक स्थिति आहे. ही स्थिति लक्षांत येणें फार कठीण आहे. ईश्वर, वेदांत, शास्त्र व गुरु ह्यांच्या अनुग्रहावांचून लक्षांत येणारच नाहीं. असो; त्या परमात्म्याचे ठिकाणीं माया म्हणून एक काल्पित पदार्थ मानिला आहे. "परमात्म्याशिवाय दुसरा पदार्थच नाहीं, असें जर मागें सांगितलें आहे, तर आतां माया ह्या दुसऱ्या पदार्थाची कल्पना कां केली ?" असें कोणी म्हणतील, तर त्याचें उत्तर असें कीं, मायेची कल्पना करण्याची आम्हांला वास्तविक जरूर नाहीं; परंतु शिष्यबुद्धीनें नसतेंच जन्मादि जगत् आपल्या ठिकाणीं मानून त्यांत होणाऱ्या दुःखास त्रासून ह्या दुःखापासून मुक्त होण्याच्या तीव्र इच्छेनें तो जेव्हां गुरूकडे जातो, तेव्हां त्या खोट्या दुःखरूपी जगताचा म्हणजे संसाराचा नाश करण्याकरितां सर्व जगताचें कारण म्हणून माया नांवाच्या एका खोट्याच पदार्थाचा स्वीकार करावा लागतो. त्या मायेस अविद्या, अज्ञान, परमेश्वरशक्ति, त्रिगुणात्मिका वगैरे अनंत नांवें आहेत. जशी ही माया मानिली आहे, तशा तिच्या ठिकाणीं दोन शक्तिही मानिल्या आहेत. त्यांपैकीं एक आवरणशक्ति व दुसरी विक्षेपशक्ति. पहिल्या शक्तीनें परमात्मस्वरूपास आच्छादन करावें हें तिचें कार्य आहे, व दुसऱ्या शक्तीनें विचित्र पदार्थाचें ज्ञान करून द्यावें हें तिचें कार्य आहे. ह्यास दृष्टांतः--कोणी एका थोर संन्यासी पुरुषास निद्रा लागली, व त्यांत त्यास स्वप्न पडून तो स्वप्नांत चांडाल झाला, आणि हिंसादि नीच कर्मे करूं लागून, त्या जन्मामध्यें आपण अनंत दुःखें भोगीत आहों असें पाहता झाला. नंतर जेव्हां निद्रा गेली, तेव्हां स्वप्नांतील जन्मामध्यें आपण अनंत दुःख भोगीत आहों असें त्यानें पाहिलें होतें तें स्वप्नही गेलें. येथें निद्रेमध्यें दोन शक्ति आहेत, असें अनुभवास येतें. निद्रेतील पाहिली शक्ति अशी आहे कीं, निद्रा आल्याबरोबर तिनें प्रथम त्या योग्याच्या पवित्र संन्यासाश्रमाला आच्छादन केलें, म्हणजे त्याचें भान नष्ट केलें; आणि दुसरी शक्ति अशी कीं, विचित्र चांडालादि देह आपला आहे, आपण मांसादि सेवन करीत आहों, असें भान दाखविलें. ह्या दोन शक्ति मानल्यावांचून अनुभवाची वाटच लागणार नाहीं; आणि त्या दोन्ही शक्ति निद्रेमध्येंच मानिल्या पाहिजेत. त्या निकृष्ट जन्माची व त्यांत होणारे दुःखाची निवृत्ति झोंपेच्या निवृत्तीवांचून होणार नाहीं. त्याचप्रमाणें, जीव हा सच्चिदानंदरूप आहे, असें श्रुति सांगत आहे, व युक्तीनेंही सिद्ध होत आहे. सहज प्रसंग आला आहे म्हणून थोडक्यांत युक्तीचा एखादा प्रकार सांगतो. जे जीव दुःखरूप मानतात, त्यास आम्ही असें पुसतों कीं, "जीव मूळचा सुखरूप असून त्यास आगंतुक दुःख येतें म्हणून त्यास दुःखरूप म्हणतां ?" अथवा स्वरूपेंकरून जीव दुःखरुप आहे असें म्हणतां ?" प्रथम पक्ष म्हणेल तर आमचाच पक्ष सिद्ध झाला. कारण जीव मूळचा आनंदरूप आहे, आणि त्यास दुःख आगंतुक आहे, आणि तें आगंतुक दुःख मायेनें स्वरूपाचें आच्छादन करून विक्षेप उत्पन्न

त्याप्रमाणें माया ही परमात्म्याहून भिन्न, परंतु परमात्म्याची आश्रित आहे,-स्वतंत्र नाहीं, पुरुषाची शक्ति पुरुषाच्या उत्पत्तीबरोबर उत्पन्न होते, त्याचप्रमाणें, ब्रह्माचे ठिकाणीं असणारी जी माया, ती ब्रह्माचे उत्पत्तीबरोबरच उत्पन्न झाली असें म्हटलें असतें; परंतु ब्रह्माची म्हणजे परमात्म्याची उत्पत्ति वेदानें कोठें सांगितली नाहीं, व युक्तीनें आणि अनुभवानेंही सिद्ध होत नाहीं. इतकेंच नव्हे, तर तो परमात्मा अनादिच आहे हें सिद्ध होतें. त्याचे बरोबरच माया हीही अनादि आहे हें सिद्ध झालें. दोन्ही जरी अनादि आहेत, तरी माया ही अंतवान आहे हें मागें सांगितलेंच आहे. म्हणून ती माया अनादि व अंतवान आहे. ती ब्रह्मज्ञानेंकरून नाश पावते म्हणून सत् नव्हे, आणि कार्यरूपानें प्रतीतीस येते म्हणून असत्‌ही नव्हे, म्हणून सदासताहून विलक्षण अनिर्वचनीय आहे. आतां अशी शंका होते कीं, जीवानें कल्पित जगद्रूपी संसार मानिला आहे, व त्याचे निवृत्तीची इच्छा करून तो गुरूकडे जातो, त्याचे दुःखनिवृत्ती-करतां जगत्कारण म्हणून मायेची कल्पना केली, म्हणून मागें सांगितलें. परंतु मायेची कल्पना करणारा कोण ? जीव, ईश्वर, किंवा वेदगुरु ह्यांपैकीं कोणीच घडत नाहीं. कारण ते सर्व मायाकार्य आहेत. अगोदर मायेची सिद्धि झाल्या-वांचून ह्यांचें स्वरूप असिद्ध आहे. जर म्हणाल कीं, "मायेची कल्पना दुसऱ्या एका मायेनें केली." तरी त्या दुसऱ्या मायेची कल्पना करणारी तिसरी माया मानावी लागेल; तिसरीकरितां चौथी मानावी लागेल; व ह्याप्रमाणें अनवस्था प्रसंग येईल. आतां, 'माया म्हणजे अज्ञान ब्रह्माचे आश्रित राहणार नाहीं. कारण ब्रह्म स्वयंप्रकाश ज्ञानस्वरूप व अज्ञानाचें विरोधी आहे. विरोधी धर्म एक ठिकाणीं राहणार नाहींत. सूर्य आणि अंधकार हे एकत्र राहत नाहींत, त्याप्रमाणें, स्वप्रकाशरूप जें ब्रह्म त्याचे ठिकाणीं अज्ञान राहणार नाहीं.' अशी शंका येईल, तर त्याचें समाधान असें आहे कीं, चैतन्याचा स्वरूपप्रकाश हा अज्ञानाचा विरोधी नाहीं, उलटा साधक आहे. जसा काष्ठगत वन्हि काष्ठाचा विरोधी नाहीं, किंतु वातीशीं संयुक्त जो वन्हि तोच काष्ठाचा बाधक आहे, त्याप्रमाणें, सामान्य चेतनाचा प्रकाश, अज्ञान व अज्ञानकार्य जगदादि ह्यांचा विरोधी नाहीं, किंतु वेदांतविचारापासून उत्पन्न झालेली जी ब्रह्माकारवृत्ति, त्या वृत्तीमध्यें स्थित जें चेतन तें अज्ञानाचें विरोधी आहे. ब्रह्मचैतन्य मायेचें किंवा अज्ञानाचें विरोधी नाहीं. ह्याप्रमाणें, 'मायेचा कल्पक जर सिद्ध झाला नाहीं, तर माया कल्पित म्हणजे मिथ्या आहे हें म्हणणें बरोबर नाहीं, म्हणून माया सत्यच आहे.' ह्या शंकेचें समाधान सांगतों. माया ही आपल्यासहवर्तमान ईश्वर, जीव, वेदगुरु आणि सर्व जगदादि ह्या सर्वांची परमात्म्याचे ठिकाणीं सिद्धि करते. तिला सिद्ध करण्याकरितां अन्य मायेची जरूरी नाहीं; म्हणून अनवस्थाप्रसंग येत नाहीं. जसा गृहस्थित दीप आपणासहित घटपटादिकांची

सिद्धि करितो, त्याप्रमाणें माया ही आपल्यासहवर्तमान जीवेश्वरादि सर्व जगताची सिद्धि करिते, ह्या अभिप्रायानेंच ही ओंवी महाराजांनीं सांगितली;

ऐश्वर्येसीं ईश्वरा । जियेचें आंग संसारा ।
आपण होऊन उभारा । आपणचि जे ॥

व हिजवरून—माया हा पदार्थ काय, हिला उत्पन्न कोणी व कधीं केलें, वगैरे सर्व प्रश्नांचीं उत्तरें दिलीं कीं, 'माया कोणीं केली नाहीं मायासहित जगत् जर खरें मानिलें, तर त्या जगताचा नियामक म्हणून मानिलाच पाहिजे; आणि मायेंतून पार पडण्याकरितां वेदगुरूंचा स्वीकार केलाच पाहिजे. जगताचा स्वीकार केला नाहीं म्हणजे मग ईश्वर नाहीं, वेदही नाहींत, आणि गुरुही नाहीं. निद्रावस्थेमध्यें जीव जगद्भान घेत नाहीं, म्हणून तेथें ईश्वरभान नाहीं, व वेदगुरूंचेंही भान नाहीं.' ह्या प्रकारेंकरून, माया ही आपल्या अंगचें सर्व ऐश्वर्य जगदादि संसार ईश्वराच्या ठिकाणीं दाखविण्याकरितां देऊन संसाराची उभारणी करिते; आणि तिचा उभारा कोण करतो असें म्हटलें तर

आपण होऊन उभारा । आपणचि जे ॥ २९ ॥

आतां, निर्धर्मक व नामरूपरहित जो परमात्मा, त्याचे ठिकाणीं प्रकृतीनें नामरूपात्मक विश्व हा दागिना त्याचे अंगावर घालण्याकरितां तयार केला, असा अडीच ओंव्यांनीं प्रकृतीचा उत्कर्ष सांगतातः—

पतीचेनि अरूपपणें । लाजोनि आंगाचें मिरवणें ॥
केलें जगायेव्हढें लेणें । नामरूपाचें ॥ ३० ॥

आपला पति जो परमात्मा, त्याला नांव नाहीं, रूप नाहीं, अशी स्थिति पाहून प्रकृतीस मोठी लज्जा वाटली; आणि मग तिनें नामरूपात्मक सर्व जगत् एवढें मोठें लेणें (ह्मणजे अलंकार) आपल्या स्वतांच्या ऐश्वर्यानें केलें॥ ३० ॥

या ठिकाणीं, सर्व नामरूपात्मक जगत् मायेचें कार्य आहे, हें ध्वनित केलें. ज्या ठिकाणीं पूर्वीं द्वैत असे, तेथें आतां अद्वैत उत्पन्न झालें हें बोलणें ठीक आहे. ज्या ठिकाणीं पूर्वीं भेद होता, तेथें आतां ऐक्य झालें हें बोलणें शोभेल. पण ज्या परमात्म्याच्या ठिकाणीं भेदाचा सदासर्वकाळ दुष्काळ आहे, त्या ठिकाणीं ऐक्याचाही दुष्काळच असणार. कारण भेदच जर नाहीं, तर 'ऐक्य झालें' हें बोलणें कसें जमणार? जें मुळीं उत्पन्नच झालें नाहीं, त्याचा 'नाश झाला' असें कसें म्हणतां येईल? 'मीं मृगजलानें स्नान केलें' 'मला सशाचें शिंग सांपडलें' 'अमक्या वांझ स्त्रियेचा मुलगा मेला' किंवा 'मीं आकाशाचें फूल चुरगाळून टाकलें' असें जर कोणी म्हणेल, तर आपण त्यास काय म्हणूं बरें? अर्थात, सदैव अद्वैतानंदांत निमग्न असणाऱ्या परमात्म्याचे ठिकाणीं 'भेद

नष्ट होऊन ऐक्य होणार कसें?' पण अशाही त्या परमात्म्याच्या ठिकाणीं ह्या दैववान प्रकृतीनें बहुपणाचा सोहळा दाखविला असें सांगतातः--

ऐक्याचाही दुकाळा । बहुपणाचा सोहळा ॥
जियें सदैवेचिया लिळा । दाखविला ॥ ३१ ॥

ज्या ठिकाणीं ऐक्याचाही दुष्काळ आहे, त्या ठिकाणीं या दैववान बायकोनें लीलेनें बहुपणाचा सोहळा दाखविला! ॥ ३१ ॥

घरांत बायको भाग्यवान असली, म्हणजे नवऱ्याचें कसलेंही दरिद्र असलें तरी ती आपल्या दैवानें त्याचें दरिद्र नाहींसें करून टाकते. त्याचप्रमाणें, ह्या परमात्म्याचे ठिकाणीं बहुपणाचा दुष्काळ असला तरी चिंता नाहीं; पण ऐक्याचा तर सुकाळ असावा; पण ऐक्याचा देखील दुष्काळच, इतका दरिद्री नवरा! रहस्य हें आहे कीं, परमात्मवस्तूच्या ठिकाणीं ऐक्यभाव आहे हें सुद्धां म्हणणें सहन होणार नाहीं. कारण, तो बहुपणाच्या सापेक्षतेनें येणारा धर्म आहे. पण ज्या वस्तूवर--सापेक्षतेनें कां होईना? एखाद्या धर्माची स्थापना करतां येते, त्या वस्तूचें वर्णन करतां आलेंच पाहिजे; आणि परमात्म्याचें तर वर्णन करतां येत नाहीं म्हणूनच तो निषेधावधि होय. हें कसें तें सत्ताविसाव्या ओवींत महाराजांनीं स्पष्ट करून सांगितलेंच आहे. दुसरें असें कीं, परमात्म्याच्या ठिकाणीं ह्या सापेक्षतेनें येणारा धर्म जर मानिला, तर त्याच्या निर्धर्मकत्वाला बाध येईल हें ध्यानांत ठेविलें पाहिजे. असो. ऐक्याचा देखील दुकाळ इतका जरी दरिद्री नवरा होता, तरी दैववान अशा मायेनें, आपल्या लीलेनें, नामरूपात्मक जें बहुत प्रकारचें जगत्, तें आपल्या नवऱ्यावर म्हणजे परमात्म्यावर दाखविलें ॥ ३१ ॥

इतकी जरी दैववान बायको असली, तरी ती कोणाचे सत्तेवर आहे हें सांगतातः--[ह्या ओंवीच्या उत्तरार्धापासून पुरुषाचा उत्कर्ष वर्णन करितातः--]

आंगाचिया आटणिया । कांतु उवाया आणिला जिया ॥
स्वसंकोचें प्रिया । रूढविली जेणें ॥ ३२ ॥

ज्या प्रकृतीनें आपल्या अंगाची आटणी करून म्हणजे हाडांचीं काडें करून आपल्या नवऱ्याला म्हणजे परमात्म्याला एवढ्या उत्कर्षाला आणिलें, त्यानें आपला संकोच करून घेतला असल्यामुळें ही प्रकृति नांदत आहे. ॥ ३२ ॥

एकाच पुरुषाचे ठिकाणीं जी निद्रा स्वप्नामध्यें विचित्रपणाचा सोहळा दाखविते, ती, जीवानें आपल्या यथार्थ स्वरूपाचा संकोच करून घेतलेला असतो म्हणून दाखविते. जीवाचें यथार्थ स्वरूप प्रकट झाल्याबरोबर स्वप्नासहवर्तमान निद्रेचा जसा नाश होतो, त्याचप्रमाणें परमात्मस्वरूपाचा आविर्भाव झाल्याबरोबर जगद्रूप कार्यासुद्धां नाहींशी होईल इतकी माया पुरुषाधीन आहे, हें स्पष्ट करण्याकरितांच महाराजांनीं या ओंवीमध्यें 'स्वसंकोचें'--आपला संकोच

करून घेतला असल्यामुळें—आपल्या वास्तव स्वरूपाचें आच्छादन केलेलें असल्यामुळें—असें म्हटलें आहे. आतां 'रूढविली जेणें' या पदाचा शब्दशः अर्थ 'ज्यानें नांदविली आहे' असा होतो. पण तसा शब्दोत्थित अर्थ केला तर परमात्म्याकडे कर्तृत्व येऊन त्याच्या निर्विकारत्वाला बाध येईल. म्हणून तसें म्हणणें बरोबर होणार नाहीं. दुसरें असें कीं, 'ह्या मायेला परमात्म्याचा आश्रय आहे' असें जरी मागें एकुणतिसाव्या ओंवीच्या व्याख्यानांत सांगितलें आहे, तरी ती जो एवढा जगद्रूप संसार उत्पन्न करिते, तो कांहीं परमात्म्याच्या सांगीवरून नव्हे. हा तिचा स्वभावच आहे. पण या ओंवींतील 'रूढविली तेणें' या पदाचा शब्दोत्थित अर्थ ग्रहण केला, म्हणजे त्यानें जाणून बुजून या मायेला संसार उत्पन्न करण्यास अनुज्ञा दिली आहे असें होतें; पण असें झालें म्हणजे, परमात्म्याच्याच आश्रयेंकरून मायेचा नाश करण्याविषयीं जी जीवांची खटपट चालली आहे, ती व मोक्षसाधन निरर्थक होतील. कारण, ज्याकडे फिर्याद करून चोरापासून होणाऱ्या उपद्रवाबद्दल दाद मागावयाची, त्या न्यायाधिशानेंच जर चोराला समजून उमजून आश्रय दिला, तर मग न्यायाची आशाच करणें नलगे! ॥ ३२ ॥

आतां, परमात्मा आपल्या कुटुंबाला म्हणजे मायेला पाहूं गेला असतां उभयतांची काय स्थिति होते तें सांगतातः—

> जियेतें पाहावयाचिया लोभा। चढे द्रष्टुत्वाचिया क्षोभा॥
> जियेते न देखतु उभा। आंगाचि सांडि॥ ३३ ॥

जिला पाहण्याच्या लोभानें ह्या द्रष्टत्वाच्या दशेला येतो, (द्रष्टा बनतो,) व ती दिसली नाहीं तर उभ्या उभ्या अंग टाकतो. (दृश्यसंबंधाचें द्रष्टत्व नाहींसें होतें.) ॥ ३३ ॥

तात्पर्यः—पदार्थाला पाहणारा तो द्रष्टा असतो, आणि ज्या पदार्थास तो पहातो, तो पदार्थ दृश्य असतो. मागच्या ओंवींत 'स्वसंकोचें प्रिया रूढविली जेणें' असें सांगितलें. आतां ह्या ओंवींत, परमात्म्याचा प्रादुर्भाव झाला असतां ती नष्टच होऊन जाते, हें सांगतांना रूपक केलें कीं, जो परमात्मा म्हणजे पुरुष आपल्या कुटुंबास पहाण्याच्या इच्छेनें तयार झाला तेव्हां तो द्रष्टा झाला, व कुटुंब जी प्रकृति ती दृश्य झाली. त्या कुटुंबास पाहूं गेला तेव्हां माया तर नष्टच झाली, म्हणजे दृश्य नष्ट झालें; परंतु त्याबरोबर पुरुषाच्या ठिकाणीं दृश्याच्या सापेक्षतेनें आलेला द्रष्टेपणाही गेला. म्हणून "जियेतें" म्हणजे ज्या प्रकृतीला "न देखतु" न पाहतां उभ्यानें आपले आंगची—द्रष्टेपणाचें आंग टाकून दिलें. म्हणजे परमात्म्याचे विशेष रूपापुढें माया मुळींच राहत नाहीं, केवळ परमात्माच अवशिष्ट राहतो. ॥ ३३ ॥

आतां, परमात्मा प्रकृतिसंबंधानेंच जगद्रूप होतो हें सांगतातः--

कांतेचिया भिडा । अवला होये जगायेव्हढा ॥
आंगविला उघडा । जियेविण ॥ ३४ ॥

कांतेच्या भिडेनें हा जगाएवढा उपाधियुक्त आवरणारा होतो; व तिच्या-वांचून हा उघडा असतो. ॥ ३४ ॥

प्रकृतीला अनुकूल होऊन,-तिला आपली सत्ता देऊन परमात्माच जगद्रूपानें नटतो, आणि ज्या प्रकृतीवांचून सर्व जगत् नष्ट होऊन एकटाच राहतो. म्हणजे माया नष्ट झाल्याबरोबर जीवेश्वरादि सर्व जगत् नष्ट होऊन परमात्माच अवशिष्ट राहतो. ॥ ३४ ॥

हेंच पुनः उत्तर ओंवीनें दृढ करितातः--

जो हा ठावो मंदरूपें । उवायिलेंपणेंचि हारपे ॥
तो झाला जियेचेनि पडपे । विश्वरूप ॥ ३५ ॥

जो आपल्या आनंदानें इतक्या सूक्ष्म भावाला येतोसा दिसतो म्हणजे केवळ सामान्यस्वरूपानें सर्व व्यापक असा असतो तो प्रकृतीच्या शोभेनें विश्व-रूप बनतो ॥ ३५ ॥

जो परमात्मा प्रकृतीसंबंध परित्याग करून केवळ सत्तामात्र, ज्ञानमात्र व आनंदमात्र अशा स्वरूपानें असतो, (त्यास सामान्यज्ञान असें शास्त्रांत म्हणतात) त्यास ह्या ओंवींत ग्रंथकारांनीं मंदरूप असें ह्मटलें आहे तोच "ठावो" म्हणजे आपल्या स्वरूपाचे ठिकाणीं सामान्यरूपेंकरून असतां "उवायिलेंपणेंचि" म्हणजे आनंदरूप सर्वत्र व्यापक असतांही 'हारपे' ह्मणजे सत्यज्ञानानंदरूपानें प्रतीतीस येत नाहीं तो त्या प्रकृतीच्या उपाधीनें युक्त झाला म्हणजे सर्व जगत् परमात्म्याचे ठिकाणीं प्रतीत होतें हें ध्वनित केलें.

व्यवहाराच्या रूपकानें, परमात्म्याच्या उदयानें जगासहवर्तमान प्रकृतीचा नाश दाखवितातः--

जिया चेवविला शिवु । वेद्याचे बोणें बहु ॥
वाढि-तेणेंसि जेऊं । धाला जो ॥ ३६ ॥

ज्या शिवाला तिनें जागें केलें असतां विषयरूपी सर्व पक्वान्नें वाढणारिणी-सुद्धां खाऊन तो तृप्त होतो. ॥ ३६ ॥

परमात्मस्वरूपाचें तिरोधान झालें, म्हणजे त्याची सत्ता घेऊन माया विचित्र जगताची उत्पत्ति करिते. महाराजांनीं येथें असें रूपक केलें कीं, मायेनें हें जगत् केलें नाहीं, तर आपल्या अंगचें चातुर्य खर्च करून, आपला पति जो परमात्मा त्याच्या भोजनाकरितां जगद्रूपी नानाप्रकारचीं पक्वान्नेंच तयार केलीं,

आणि आपले पतीस भोजनाकरितां जागें केलें. "जिया" म्हणजे ज्या प्रकृतीनें विषयरूप पक्कानांच्या भोजनाकरितां "शिवु" म्हणजे परमात्मा याला "चेवविला" म्हणजे जागा केला असतां, भोजनास वाढणारी जी आपली बायको (प्रकृति) तिच्या सकट तिनें केलेल्या वेद्य विषयांना खाऊन तो तृप्त झाला. तात्पर्य, परमात्म्याच्या स्वरूपाचा उदय झाला असतां माया व तत्कार्य जगत् सर्व परमात्मरूप होऊन जातें. ॥ ३६ ॥

आतां, परमात्म्याचा संबंध प्रकृतीशीं झाला म्हणजे ती चराचर जगताला प्रसवते असें सांगतात:—

निदैलेनि भातारें । जे विये चराचरें ॥
जियेचा विसांवला नुरे । आंबुलेंपणही ॥ ३७॥

नवरा निजला असतां जी सर्व चराचर उत्पन्न करिते, व जी लीन झाली असतां ह्याचें पतित्व नाहींसें होतें. ॥ ३७ ॥

व्यवहारांत ज्याप्रमाणें स्त्रीपुरुषांच्या संयोगापासून पुत्रादि प्रजा प्रसवते, त्याप्रमाणें, प्रकृतीशीं परमात्मसंबंध झाला असतां ती चराचर विश्व प्रसवते; आणि ज्या प्रकृतीचा परमात्म्याचे ठिकाणीं विसावा झाला असतां ह्मणजे ती परमात्म्याचे ठिकाणीं लयाला गेली असतां त्याच्या ठिकाणीं नवरेपणाही रहात नाहीं. बायको असेल तोंपर्यंतच नवऱ्याला नवरेपणा; बायको नसली तर नवरा कोणाचा ?॥ ३७॥

आतां, कोणत्याही अवस्थेमध्यें उभयतां एकमेकांची व्यंजक आहेत असें सांगतात:—

जंव कांतु लपो बैसे । तंव नेणिजे जिच्यादोषें ॥
जियें दोघें आरिसें । जियां दोघां ॥ ३८ ॥

ज्या वेळीं नवरा जिच्यासाठीं विशेष रूपानें लपून बसतो. त्या वेळीं तो विशेष रूपानें जाणला जात नाहीं; म्हणून हीं दोघें एकमेकांस आरसे आहेत. ॥ ३८ ॥

" जंव कांतु लपों बैसे " म्हणजे ज्या कालीं पुरुष आपलें स्वरूप तिरोधान करून घेतो, त्या कालीं पुरुष तिरोधित आहे हें त्या प्रकृतीमुळेंच समजतें. म्हणून, प्रकृतिपुरुष हीं दोघें एकमेकांचे आरसे आहेत. म्हणजे पुरुषाचें ज्ञानस्वरूप प्रकृतीच्या सत्वगुणामुळें प्रतीतीस येतें, आणि प्रकृतीचें अस्तित्व पुरुषाच्या सत्तेनें उपलब्ध होतें म्हणून तीं दोघें एकमेकांना प्रकाशित करणारे आरसे आहेत. ॥ ३८ ॥

तेंच पुनः आनंदाच्या अनुभवांत सिद्ध करितातः—

जियेचेनि आंगलगें । आनंद आपणा आरोगूं लागे ॥
सर्व भोक्तृत्वही नेघे । जियेविण कांहीं ॥ ३९ ॥

जिचा संबंध झाला असतां शिव हा आपला आनंद आपण भोगूं लागतो; व जिच्यावांचून त्याला आपला आनंद भोगतां येत नाहीं. ॥ ३९ ॥

परमात्मा आनंदरूप आहे, परंतु त्याला आपलाच आनंद जरी भोगावयाचा असला, तरी तो भोगण्यास प्रकृतीशीं अंगसंबंध झाला असतां भोगतां येतो. इत्यर्थ हा कीं, जेवढें म्हणून पुरुषास भोक्तृत्व आहे, तें प्रकृतिसंबंधाशिवाय नाहीं ! ॥ ३८ ॥

दोघांचा चांगलेपणा एकमेकांवरच आहे हें सांगतातः—

जया प्रियाचें जें आंग । जो प्रियुचि जियेचें चांग ॥
काल्रउनी दोन्ही भाग । जेवितें आहाति ॥ ४० ॥

जया म्हणजे ज्या पुरुषाला चांग म्हणजे चांगलें काय ? तर प्रियाचें जें आंग म्हणजे प्रकृतीचें स्वरूप हेंच ज्याला चांगलें आहे. म्हणजे शोभा आणण्यास कारण आहे; आणि त्या प्रकृतीला चांग म्हणजे शोभा आणणारा जो प्रियु म्हणजे जो परमात्माच आहे. असे एकमेकांमध्यें दोन्ही भाग कालवून म्हणजे परमात्मा व माया एकत्र होऊन जेवितें आहाति म्हणजे द्वैतविलास करीत आहेत. दोघें भिन्न रूपानें ग्रहण करितां येणार नाहींत. ॥ ४० ॥

ह्या ओंवीचा अभिप्राय पुढें दोन ओंव्यांनीं दृष्टांतपूर्वक सिद्ध करितातः—

जैसि का समिरेंसकट गति । कां सोनियासकट कांति ॥
तैसि शिवेंसिं शक्ति । अवघिचि जे ॥ ४१ ॥
कां कस्तुरीसकट परिमळु । कां उष्मेसकट अनळु ॥
तैसा शक्तींसिं केवळु । शिवुचि जो ॥ ४२ ॥

ज्याप्रमाणें वाऱ्याच्या गतीचें वाऱ्यासकट ग्रहण होतें, किंवा सोन्यासहवर्तमान कांतीचें ग्रहण होतें, त्याप्रमाणें शिवासहवर्तमान शक्ति जो परमात्मा आपणच होतो. ॥ ४१ ॥

किंवा कस्तुरीसहवर्तमान गंधाचें, किंवा उष्णतेसहवर्तमान अग्नीचें ग्रहण होतें, त्याप्रमाणें, प्रकृतीसहवर्तमान जो एकटा शिवच आहे. ॥ ४२ ॥

या दृष्टांताप्रमाणें ' शिव ' आणि ' शक्ति ' हे शब्द मात्र दोन, वस्तुतः द्वैताचा संबंध नाहीं. ॥ ४१ ॥ ४२ ॥

एका परमात्मदृष्टीनें हीं दोन्ही खोटीं आहेत हें दृष्टांतपूर्वक सांगतातः—

राति आणि दिवो । पातलीं सूर्याचा ठावो ॥
तैसीं आपुला साचि वावो । दोघेंही जियें ॥ ४३ ॥

रात्र व दिवस सूर्याचे घरीं गेलीं असतां नष्ट होतात; त्याप्रमाणें, हीं दोघें आपल्या अधिष्ठानाच्या ठिकाणीं नाहींतच. ॥ ४३ ॥

सूर्य नसला म्हणजे रात्रीची सिद्धि होते; आणि सूर्य आला ह्मणजे दिवसाची सिद्धि होते. त्या दोघांमध्यें परस्पर श्रेष्ठपणाविषयीं वाद उत्पन्न झाला. तेव्हां दोघांचे मतानें असें ठरलें कीं, आपल्या जनकाकडे म्हणजे सूर्याकडे हा तंटा सोंपवूं ! तो ज्यास श्रेष्ठ म्हणून सांगेल तो खरा श्रेष्ठ समजावा. नंतर प्रथम रात्रीनें आपली हकीकत लिहून पाठविली. सूर्यानें उत्तर दिलें कीं, " मी रात्रीस मुळींच ओळखत नाहीं. " तेव्हां दिवसाला आपल्या प्रकाशाचा अभिमान होऊन त्यानें आपली हकीकत लिहून पाठविली; पण त्यालाही तेंच उत्तर मिळालें. तेव्हां उभयतांनीं समक्ष जाण्याचा विचार करून तीं दोघें सूर्याचे ठिकाणीं पोहोंचली, तों तात्काळ रात्र नाश पावली; आणि तिजसंबंधानें प्रकाशाला जो दिवसपणा आला होता, तोही ती नाश पावल्याबरोबर नाश पावला; व दोघांचाही लय सूर्यामध्यें झाला; म्हणजे दोघेही सूर्यरूप झालीं ! सूर्य नित्य प्रकाशरूप असल्यामुळें त्याला दोन्ही ठाऊक नाहींत. पण त्याच्यावांचून दोन्ही नाहींत. त्याचप्रमाणें, प्रकृति पुरुष परमात्म्याच्या आश्रयावर कल्पित आहेत. ह्मणून परमात्म्याच्या ठिकाणीं दोन्ही खोटीं आहेत. दोघांचाही नाश होऊन परमात्मा मात्र अवशिष्ट राहतो ॥ ४३ ॥

खऱ्या विचारानें हीं दोघे सर्व जगताचीं वैरी आहेत. असें सांगतात—

किंबहुना तियें । प्रणवाक्षरीं विरुढतियें ॥
दशेचींही वैरियें । शिवुशक्ति ॥ ४४ ॥

किंबहुना ह्मणजे फार काय सांगावें ? कीं ज्या प्रणवाक्षरापासून ह्या जगाची उत्पत्ति झाली, त्या दशेची प्रकृति पुरुषें हीं वैरी आहेत. ह्मणजे ह्यांच्या खऱ्या स्वरूपापुढें जगाचें अस्तित्व टिकत नाहीं. ॥ ४४ ॥

[मांडुक्य उपनिषिदामध्यें प्रणवाक्षरापासून जगाची उत्पत्ति कशी झाली हें चांगलें कथन केलें आहे.]

अशा रीतीनें प्रतिपादन केलेल्या प्रकृतिपुरुषांना ज्ञानेश्वर महाराज वंदन करितातः—

हें असो नामरूपाचा भेद सिरा । गिळित येकार्थाचा उजिरा ॥
नमो तया शिवथोहरा । ज्ञानदेउ ह्मणे ॥ ४५ ॥

ज्ञानदेव ह्मणतातः—हे असो; नामरूप मिळून जें जगत् तयार झालें आहे, ाच कोणी एक ' शिरा ' तो खाऊन टाकून ह्मणजे नाहींसा करून टाकून नवशेष जें अद्वैत परम तत्त्व तेंच प्रगट करीत आहे. असें जें शिवशक्तिदंपत्य यास माझा नमस्कार असो ! ॥ ४५ ॥

पुनः त्या प्रकृतिपुरुषांच्या स्वरूपाचा दृढ निश्चय होण्याकरितां स्वरूप कथन रितातः—

जया दोघांच्या आलिंगनीं । विरोनि गेलीं दोन्ही ॥
आघवीयाचि रजनी । दिठिचि जे ॥ ४६ ॥

ज्या दोघांचे आलिंगनामध्यें दोघेही नाहींतशीं होतात व सर्व रजनीं (अज्ञान) दिठि (ज्ञानच) होते. ॥ ४६ ॥

ज्या प्रकृतिपुरुषांच्या अधिष्ठानस्वरूपामध्यें दोघेही लोपून जातात. ह्मणजे प्रकृतिरूप जें अज्ञान तें ज्ञानरूप होऊन जातें. ज्याप्रमाणें सूर्योदय झाला असतां रात्रीमध्यें जो अंधकार असतो तो सर्व प्रकाशरूपच होऊन जातो; रात्रीसंबंधानें प्रकाशावर दिवसपणाचा धर्म आलेला असतो. त्या प्रकाशावरचा दिवसपणा हा धर्म मात्र जातो. प्रकाशरूप नष्ट होत नाहीं. त्याप्रमाणें, परमात्म्यावर प्रकृतिसंबंधानें आलेला पुरुषपणा मात्र जातो, आणि स्वरूपेंकरून परमात्माच अवशिष्ट राहतो ॥ ४६ ॥

प्रकृतिपुरुषांच्या खऱ्या स्वरूपाचें वर्णन वाणीनें होत नाहीं हें सांगतातः—

जयांच्या रूपनिर्धारीं । गेली परेसीं वैखरी ॥
सिंधूसीं प्रळयनिरीं । गंगा जैशी ॥ ४७ ॥

ज्याच्या स्वरूपाचा निर्धार करावयास लागले असतां समुद्रासह गंगा जशी प्रलयोदकांत लय पावते, तशी परेसह वैखरी लयाला जाते. ॥ ४७ ॥

प्रकृतिपुरुषांच्या खऱ्या स्वरूपाचें वर्णन करूं गेलें असतां, परारूप जी ज्ञानवाणी, तिजसह ही स्थूल वाणी लयास जाते. ह्मणजे परमात्मा शब्दाला विषय नाहीं. ज्याप्रमाणें प्रलयकालचें पाणी वाढलें म्हणजे सिंधूसहवर्तमान गंगा त्यांत लयास जाते, त्याप्रमाणें, ह्या दृष्टांतांत सिंधूच्या ठिकाणीं पुरुषाची कल्पना केली आहे, आणि गंगेचे ठिकाणीं प्रकृतीची कल्पना केली आहे. ह्याजवर अशी शंका येते कीं, 'मग श्रुति कोणाचें प्रतिपादन करितात? सूत्रकारांनीं व भाष्यकारांनीं समन्वयाध्यायाच्या प्रथम पादांतील चतुर्थ सूत्रामध्यें तर सर्व श्रुतींचा सम्यगन्वय ब्रह्मप्रतिपादनामध्यें आहे असें सिद्ध केलें आहे.' असें जरी आहे, तरी त्याचा असा अभिप्राय आहे कीं, शास्त्र हें परमात्म्यास 'हा परमात्मा' असें बोटानें दाखवून प्रतिपादन करीत नाहीं; किंतु, अविद्याकल्पित जो भेद, त्याची निवृत्ति करून लक्षणेनें परमात्म्याचें प्रतिपादन करितें. शिवाय साक्षात् श्रुतीनेंही स्वमुखानें सांगितलें आहे कीं, "ज्या परमात्म्याप्रत प्राप्त न होतां मनासहवर्तमान वाणी माघारी फिरतात." या अभिप्रायानेंच ही ओंवी घातली आहे. ४७

ह्याच अभिप्राय दृष्टांतपूर्वक दोन ओंव्यांनीं सिद्ध करतातः—

वायु चळबळेंशीं । जिराला व्योमाचिये कुशीं ।
आटला प्रळयप्रकाशीं । सप्रभ भानु ॥ ४८ ॥

तेविं निहाळितां ययांतें । गेले पाहणेंनसीं पाहतें ।
पुढती घरौतेंवरौतें । वंदिलीं तियें ॥ ४९ ॥

ज्याप्रमाणें गतिरूप वायु गगनाच्या ठिकाणीं नाहींसा होतो, [वायु आकाशाचें कार्य आहे.] किंवा प्रलयकालच्या तेजामध्यें सूर्य प्रकाशासुद्धां नाहींसा होतो, त्याप्रमाणें, प्रकृतिपुरुषांचें यथार्थ स्वरूप पाहूं गेलें असतां पाहाणें आणि पाहणारा दोघेंही नाहींतशीं होतात. अशीं जीं प्रकृति-पुरुषें, व ज्यांची अंतर्बाह्य व्याप्ति आहे, त्यांना मी वंदन केलें. ॥ ४८ ॥ ४९ ॥

तोच अर्थ पुनः दृढ करितातः—

जयाच्या वाहाणी । वेदकु वेद्याचें पाणी ॥
न पिये पण सांडणी । आंगाचि करी ॥ ५० ॥

ज्या प्रकृति-पुरुषांच्या स्वरूपाचा निर्धार करावयास लागलें असतां, विचार करणाऱ्याला निर्धार आपलें पाणी सुद्धां पिऊं देत नाहीं; इतकेंच नव्हे, किंतु विचार करणारा मात्र आपल्या स्वरूपानें त्या प्रकृति-पुरुषांच्या पारमार्थिक स्वरूपांत लयास जातो. ॥५०॥

ज्या परमात्म्याच्या अनादि नित्य स्वरूपास जाणणारा त्यास वेद्य (जाणण्याचा विषय) करून 'पाणि न पिये' म्हणजे चाखितही नाहीं इतकेंच नव्हे, तर जे परमात्म्यास जाणण्यास जातो तो 'आंगाची आटणी' म्हणजे जीवभावाची आठणी म्हणजे नाश करून घेतो. ॥ ५० ॥

अशा प्रकृति-पुरुषांच्या ऐक्य स्थितींत तुम्ही निराळे राहून द्वैत उत्पन्न करून नमस्कार कसा करितां, अशी शंका उत्थापन करितातः—

तेथ मी नमस्कारा- । लागीं उरों दुसरा ।
तऱ्हीं लिंगभेद पऱ्हा । जोडूं जावों ॥ ५१ ॥

अशीं जीं भेदरहित प्रकृति-पुरुषें, त्यांना मी एक वंदन करणारा म्हणून जर निराळेपणानें राहिलों, तर लिंगभेद करावयाला दुसरीकडे जावयाला पाहिजे काय ? [एथल्या एथें माझ्या ठिकाणींच मीं लिंगभेद संपादन केला असें होईल !] ५१

आतां या शंकेचा परिहार करितातः—

परि सोनेंनासिं दुजें । नव्हतु लेणें सोना भजे ।
हें नमन करणें माझें । तैसें आहे ॥५२॥

सोन्याच्या रूपाहून अलंकार भिन्न न होतां तो ज्याप्रमाणें सोन्याशीं अनन्य असतो, आणि सोन्यास शोभा आणतो, त्याप्रमाणें, प्रकृति-पुरुषांहून मी निराळा न होऊन त्यांना माझें वंदन करणें आहे ! ॥५२॥

ह्राच सिद्धांत दृष्टांतपूर्वक सात ओंव्यांनीं दृढ करितातः—

सांगतां वाचेतें वाचा। ठाउ वाच्य वाचकाचा।
पडतां काय भेदाचा। विटाळु होये॥ ५३॥
सिंधु आणि गंगेचि मिळणी। स्त्रीपुरुष नामाची मिरवणी।
दिसतसे तरि काय पाणी। द्वैत होईल॥ ५४॥
पाहे पां भास्य भासकता। आपुला ठाईं दावितां।
एकपण काय सविता। मोडितसे॥ ५५॥
चांदाचिया दोंदावरी। होत चांदणियाची विखुरी।
काइ उणें दीप्तीवरी। गिवसों पां दीपु॥५६॥
मोतियाचा कीळ। होय मोतियावरी पांगूळ।
आगळें निर्मळ। रूपा येकि॥ ५७॥
मात्राचिया त्रिपुटिया। प्रणवु काइ केला चिरटिया।
कीं णकार तिरेघटिया। भेदवला काई॥ ५८॥
अहो ऐक्याचें मुद्दल न ढळे। आणि साजिरेपणाचा लाभु मिळे।
तरी स्वतरंगाचीं मुकुळें। तुरंबु कां पाणी॥ ५९॥

वाचा म्हणजे वाणी, त्या वाणीनें जर वाणी असा शब्द उच्चारिला, तर तेथें उच्चार करणारा एक आणि ज्याचा उच्चार केला तो एक असे दोन शब्द जरी निराळे दिसले, तरी वाणीच्या ठिकाणीं भेदाचा विटाळ म्हणजे स्पर्श तरी होतो का? होत नाहीं. ॥ ५३ ॥

अथवा, गंगा ही सिंधूस मिळाली असें वाक्य उच्चारलें, तर त्यांत गंगा ही स्त्री व सिंधु हा पुरुष असें व्याकरणाच्या दृष्टीनें जरी निराळें दिसलें, तरी पाण्याच्या बाजूनें पाहिलें असतां पाणी दोन होतील काय? कदाचित् खारट व गोड हे दोन धर्म घेऊन पाणी दोन तऱ्हेचें आहे असें कोणीं म्हटलें, तर तें बरोबर नाहीं. ते दोन धर्म पृथ्वीसंबंधानें उदकाचे ठिकाणीं प्रतीत होतात. उदकाची स्वभावसिद्ध रुचि मधुरच आहे. धर्मांत फरक असला तरी, धर्मी जे उदक त्यांत भेद होत नाहीं. सिंधूचें पाणी आणि गंगेचें पाणी ह्यांचा कांहीं भेद आहे काय? गंगा सिंधूला मिळण्याच्या आधीं सुद्धां त्यांचा अभेदच आहे. ५४

प्रकाशधर्म आणि प्रकाशकधर्म हे दोन्ही सूर्याच्याच ठिकाणीं दिसतात. पण हे दोन धर्म त्याच्या ठिकाणीं दिसले म्हणून सूर्याच्या एकत्वाला बाध आला आहे काय? ॥ ५५ ॥

चंद्राच्या बिंबावर जो चांदण्याचा प्रकाश पडला आहे, तो चंद्राहून निराळा
ां आहे? किंवा आम्हांस प्रकाश नको, फक्त दिवाच पाहिजे, असें म्हणून जर
ाणी फक्त दिवाच शोधील, तर त्याला तो शोधतां येईल काय? नाहीं.
ारण, दोघांचें रूप एकच आहे. ॥ ५६ ॥

मोत्याच्या अंगचें तेज मोत्याच्याच ठिकाणीं राहतें; त्याला सोडून दुसरीकडे
ठें जात नाहीं, तर उलटें त्या मोत्याला अधिक स्वच्छतेला आणतें. ॥५७॥

अकार, उकार व मकार ह्या तीन मात्रा मिळून एक प्रणवाची (ॐकाराची)
ाद्धि झाली असें म्हणावें, का त्या तीन मात्रांनीं प्रणवाच्या चिरफळ्या केल्या
सें म्हणावें ! [देवनागरी लिपींत ण असा ए लिहितात, तेव्हां] तीन
ाा मिळून एक ण हें अक्षर सिद्ध होतें म्हणावयाचें, का त्याचा भेद होतो
सें म्हणावयाचें ! ॥ ५८ ॥

आपले एकत्वाला धक्का न लागतां जर शोभेचा लाभ होत असेल, तर
ग्यानें, आपल्यावर जे तरंग उठतात ते तरंग हीच कोणी पुष्पें त्या पुष्पांचा
स कां घेऊं नये? ॥ ५९ ॥

ह्याप्रमाणें एकत्वाला बिघाड न येतां उपासनेचा विलास होतो तर तो कां न
ावा? असें सांगतातः--

म्हणौनि भूतेषु आणि भवानि । वंदिली न करूनि सिनानीं ।
मी रिघालों नमनीं । तें हें ऐसें ॥ ६० ॥

म्हणून, मी आपल्याहून प्रकृति-पुरुषांना निराळें न करितां विलासानें वंद-
ाचा सोहळा करावा अशा दृष्टीनें हें वंदन करण्यास प्रवृत्त झालों आहें. ॥६०॥

हाच अभिप्राय दृष्टांतपूर्वक चार ओंव्यांनीं सिद्ध करून प्रकरण संपूर्ण करितातः–

दर्पणाचेनि त्यागें । प्रतिबिंब बिंबीं रिगे ।
कां बुडी दिजे तरंगें । वायूचा ठेला ॥६१॥
नातरी निद जातखेंवो । पावे आपुला ठावो ।
तैशी बुद्धित्यागें देवीदेवो । वंदिलीं मियां ॥६२॥
सांडूनि मीठपणाचा लोभु । मिठें सिंधुत्वाचा घेतला लाभु ।
तेविं अहं देऊनि शंभु । शांभवी झालों ॥६३॥
शिवशक्तिसमावेशें । नमन केलें म्यां ऐसें ।
रंभागर्भ आकाशें । रिगाला जैसा ॥६४॥

इति श्रीसिद्धानुवादे श्रीमदमृतानुभवे शिवशक्तिसमावेशनम्
नाम प्रथम प्रकरण संपूर्णम्॥

आरशामध्यें जें मुखाचें प्रतिबिंब दिसतें, तें, त्या आरशाचा त्याग केल्यावर जसें मूळ बिंबाशीं म्हणजे मुखाशीं मिळतें, किंवा वायु स्थिर झाला म्हणजे जसे तरंग आपला आश्रय जें पाणी त्यांत बुडी देतात; ॥ ६१ ॥

किंवा दुसरा दृष्टांत—निद्रा जाण्याचाच अवकाश, कीं आपल्याला आपले-पणाची प्राप्ति जशी तात्काळ होते; त्याप्रमाणें, मी बुद्धीचा (जीवपणाच्या उ-पाधीचा) त्याग करून प्रकृति–पुरुषास वंदन केलें ॥ ६२ ॥

मिठानें मीठपणाचा लोभ सोडून सिंधुपणाचा लाभ घेतला म्हणजे मीठ सिंधुएवढें झालें; त्याप्रमाणें, अहंपणाचा परित्याग करून प्रकृति आणि पुरुष मीच झालों. ॥ ६३ ॥

प्रकृति–पुरुषांची व्याप्ति सर्वत्र आहेच, असें समजून मीं हें नमन केलें आहे. ज्याप्रमाणें केळीच्या सोपटाचा एकेक पदर काढीत गेलें असतां तळाला आकाशच राहील. तो केळीचा गर्भ आकाशांत प्रविष्ट झाला हें म्हणणें म्हणजे अलंकारमात्र आहे; वस्तुतः तो आकाशस्वरूपच आहे; तद्वतच, सर्व जगताचा गर्भ जे प्रकृति–पुरुष,त्यांशीं अभिन्न जो मी त्यानें तशा रीतीनें वंदन केलें ! ॥ ६४ ॥

ह्याप्रमाणें, प्रकृति–पुरुषात्मक जो ईश्वर, त्याचें यथार्थ स्वरूप सांगून त्यांस ह्या प्रथम प्रकरणांत वंदन केलें, आणि प्रथम प्रकरण संपविलें.

प्रकरण दुसरें.

श्रीगुरुस्तवन.

प्रथम प्रकरणांत, प्रकृतिपुरुषात्मक जो ईश्वर त्याचें यथार्थ रूप कथन करून त्यास अभेदबुद्धीनें वंदन केलें. आतां द्वितीय प्रकरणांत श्रीगुरूस वंदन करि-तात. प्रथम प्रकरणापासून तो ग्रंथसमाप्तीपर्यंत श्रीज्ञानेश्वर महाराजांचा उद्देश–आपल्या स्वरूपाशीं अभिन्न जो परमात्मा त्याचें वर्णन करण्याचा आहे. आप-ल्या स्वरूपाशीं परमात्म्याचा जो अभेदानुभव, तोच अमृताचा अनुभव आहे, आणि म्हणूनच ह्या ग्रंथास महाराजांनीं अमृतानुभव असें नांव दिलें.

गुरूचें वंदन करण्यापूर्वीं त्याचें स्वरूप कथन करितातः—

आतां उपायवनवसंतु । जो आज्ञेचा आहेवतंतु ॥
अमूर्ताचि परि मूर्तु । कारुण्याचा ॥ १ ॥

आतां ईश्वरस्तवनानंतर, उपायवन—मोक्ष प्राप्त होण्याकरितां साधनचतुष्टय-संपन्न अधिकारी जेवढे म्हणून यत्न करितात तेंच कोणी एक वन, वनाला शोभा आणून फलांची समृद्धि करणारा जो ऋतुविशेष तो 'वसंतु' जो म्हणजे जो श्रीगुरु, 'आज्ञेचा' म्हणजे ब्रह्मरूप जी आज्ञा तिचा, 'आहेवतंतु' म्हणजे

गळसूत्र, 'अमूर्तचि' म्हणजे वास्तविक आकाररहित, 'परि' म्हणजे-
रंतु, 'कारुण्याचा मुर्तु' म्हणजे संसारतापानें दीन झालल्यांची करुणा
ऊन त्यांच्या दुःखनिवृत्तीकरितां आकार धारण केलेला असा आहे ॥ १ ॥

भावार्थ असा आहे कीं, वसंतकाल प्राप्त झाला म्हणजे वनांतील वृक्षांना
वीन पल्लव फुटतात. फुलें येतात. फळें येतात; बागवानानें कितीही कष्ट केले
री वसंतानें जर त्या वनामध्यें प्रवेश केला नाहीं तर ती मेहनत व्यर्थ जाते,
ाप्रमाणें, जिज्ञासू पुरुष मोक्षप्राप्तीकरितां श्रवण करो, मनन करो, काय वाटेल
करो, त्या सर्व श्रमरूप वनांत श्रीगुरु हे वसंत प्रवेश करतील तरच ते श्रम
फल होतील ! एरवी होणार नाहींत. ह्याच हेतूनें श्रीगुरुच्या ठिकाणीं महाराजांनीं
संताची कल्पना केली. शिवाय, जगांत ब्रह्मरूप विद्या जी अस्तित्वांत आहे, ती
र्व विद्यांमध्यें श्रेष्ठ आहे; म्हणून तिला फार मान आहे. ती सर्व जगाला आनंद
रून देणारी आहे, ह्या जो तिच्यामध्यें मंगलपणा आहे. तो ज्यांचेमुळें आहे,
ःणून श्रीगुरु हे त्या ब्रह्मविद्येचें मंगळसूत्र आहे. व्यवहारांत, स्त्रियांचे गळ्यांत
ासलेलें मंगळसूत्र तें पतीचें अस्तित्व सुचवितें, त्याप्रमाणें ब्रम्हविद्या ही गुरूचें
ास्तित्व सुचवितें. म्हणजे ज्या श्रीगुरूच्या योगानें ब्रम्हविद्येला गुरुपणा आहे.
नः जे गुरुस्वरूपेंकरून आकारादिरहित आहेत परंतु दीन जनांचें दुःख निवारण
ावें ह्या करुणेनें आकारविशेष धरितात. म्हणजे त्यांचें जे आपल्याला हस्तपा-
ादि अवयव दिसतात, ते सर्व करुणेचे बनलेले आहेत. वास्तविक श्रीगुरु
चिदानन्द-ब्रम्हरूप आहेत. हें ज्यांच्या लक्षांत येईल, त्यांस ह्या प्रकरणांतील
र्णनाचा अनुभवाशीं विरोध कोठेंही भासणार नाहीं ह्याकरितां चिंतन करणारांनीं
कधीं विसरूं नये. ॥ १ ॥

पुढच्या दोन ओव्यांनीं त्यांचे जगावर उपकार कसे आहेत तें सांगतातः—

अविद्येचे आडवे । भुंजीत जीवपणाचे भवे ।
तया चैतन्याचे धांवे । कारुण्यें जो कीं ॥ २ ॥
मोडूनि मायाकुंजरु । मुक्तमोतियाचा वोगरु ।
जेवविता सद्गुरु । निवृत्ति वंदू ॥ ३ ॥

'अविद्येचे' ह्मणजे अज्ञानाचे, 'आडवे' ह्मणजे अरण्यांत, 'भुंजीत'
ाणजे भोगीत आहेत, 'जीवपणाचे भवे' ह्मणजे मी जन्मास आलों आहें. कधीं
री मरणार आहे, अशा मिथ्या चक्रांत, 'तया चैतन्याचे' ह्मणजे त्या जीव-
तेन्याच्या, 'कारुण्यें'—करुणेनें, 'जो' ह्मणजे श्रीगुरु, 'धांवे' ह्मणजे धांवतो,
कीं' हे वाक्यालंकारार्थ आहे. धावून काय करितात, तर 'मायाकुंजरु'
णजे मायारूप हत्ती, 'मोडून' ह्मणजे त्याचा नाश करून, त्या हत्तीच्या
ंडस्थलांत जें एक मोतीं निघतें,—ज्यास मुक्तमोतीं म्हणतात—त्याचे 'वोगरु'
ःणजे पक्वान्न, जेववितां जेवूं घालणारा जो सद्गुरु निवृत्तिनाथ, त्यास वंदूं
ःणजे वंदन करतों ॥ २ ॥ ॥ ३ ॥

संसार शब्दाचा मुख्य अर्थ वारंवार जन्ममरणरूप प्रवाह असा आहे. लोकांमध्यें गृहपुत्रादिकांना संसार समजतात, परंतु ती भ्रांति आहे. कारण, ज्याचे गृहपुत्रादि सर्व निवृत्त झालेले आहेत. त्या पुरुषास मी मुक्त झालों असा अनुभव येत नाहीं; आणि संसार दुःखरूप आहे हें सर्वांस सामान्यतः श्रुत आहे, तेव्हां संसार शब्दाचा जर गृहपुत्रादि असा अर्थ असता, तर पुनः विवाह करण्याची प्रवृत्ति झाली नसती, पुत्र मेला तर दत्तक पुत्र घेण्याची प्रवृत्ति झाली नसती, धनिक पुरुषाचें द्रव्य चोरीस गेलें तर तो शोक न करिता; व पुनः धनप्राप्तिकरतां अधिक प्रयत्नही न करिता. पण सर्वांची प्रवृत्ति गेलेले विषय पुनः संपादन करण्याकडे दिसते. एक बायको मेली तर दुसरी, ती मेली तर तिसरी, ती मेली तर चौथी–जणू काय आपल्या मरणानंतर निदान एकीनें तरी शिलक रहावें, असा ह्या गृहस्थाचा कृतनिश्चयच आहे असें दिसतें ! वृद्धापकाळीं बायको किती दुःखाला हेतु आहे, हे साधारण विचारी मनुष्यास कळण्यासारखें आहे. ज्यास त्याचा प्रत्यक्ष अनुभव आहे त्यास तर ही खुणेची गोष्ट चांगलीच पटेल. आपण सुंदर असलों, आणि बायको कुरूप असली तरी दुःख; आपण अगदीं कोळशांतील माणीक असलों, तर तिला आपण आवडत नाहीं. आणि त्यामुळें ती दुर्वर्तनी दिसली तरी दुःख; उभयतां आनंदानें असून पोटीं संतान नसलें तरी दुःख; मुलगा होऊन चोर किंवा जार असा दुर्वर्तनी निघाला तरी दुःख; संतति पुष्कळ झाली आणि त्यांचें लालनपालन करण्यापुरतें जवळ द्रव्य नसलें तरी दुःख; द्रव्य असलें आणि आपण रोगादिकांनीं ग्रस्त झालों तरी दुःख; कुटुंबांतील कोणीही रोगानें व्याप्त झाला तरी दुःख; सर्वांचे अगोदर आपणास मृत्यु आला तर पुत्रादिकांचें रक्षण कोण करील ह्मणून ते सर्व पुत्रादि ह्यास दुःखासच कारण होतात. एतावता, जन्मास आल्यापासून मरेतोंपर्यंत जीव दुःख भोगीत असतो. हा इतका लोंचट झाला आहे कीं, हें दुःख सोसूय सोसून त्यास दुःखच सुख असें भासूं लागतें. गृहांतील एखादा कोणी मृत झाला, तर दुसरे येऊन समजूत करितात कीं, “चालेंलेंच आहे ! संसारामध्यें असें झालें ह्मणून कोणीं संसार टाकिला आहे कीं काय ?” ह्मणजे रात्रंदिवस दुःखाचे घाव अंगावर बसत असूनही कोणी जागे होत नाहीं. सुदैवानें कोणी जागा होऊन विचार करूं लागला, तर बाकीची मंडळी त्यास मार्गी ओढीत असतात. असो; जन्मास आल्यानंतर मनुष्य सुखोत्पत्तीकरितां किंवा दुःखनिवृत्तीकरितां कांहीं कर्मै करितो, त्या कर्मांचीं फळें भोगण्याकरितां पुनः जन्म घ्यावा लागतो. पुनः त्या जन्मांत कर्मै करितो, पुनः त्यांचीं फळें भोगण्याकरितां अन्य जन्म घेतो; असें जें जन्मकर्मांचें सारखें चक्र चालू आहे, त्यास भव ह्मणजे संसार ह्मणतात. हें चक्र कोठें चालू आहे ह्याचा विचार करूं लागलों, तर आपल्या स्वरूपाचे ठिकाणीं व स्वरूपाचे अज्ञानकालामध्यें चालू आहे. हें जें स्वरूपाचें अज्ञान, त्यास अविद्या म्हणतात. त्या अविद्यारूप वनामध्यें जीव भ्रमण करीत आहे. त्या

भ्रमणांत, आपण ह्या भ्रमणापासून सुटावें, भ्रमणामध्यें अत्यंत कष्ट आहेत, त्या कष्टांचा भोग घेत असतां त्यांतून आपणास सोडविणारा कोण भेटेल! अशा आशेनें जे दीन झालेले आहेत, त्या जीवांच्या करुणेनें श्रीगुरु धावून जाऊन त्यांना जन्ममरणरूप संसारापासून सोडवितात; म्हणजे जन्ममरणाची प्रतीति आपल्या स्वरूपाच्या ठिकाणीं त्या जीवांना होऊं देत नाहींत. परीक्षित राजास ऋषीच्या अपराधामुळें ऋषिपुत्राचा शाप झाला कीं, आजपासून सातवे दिवशीं सर्पदंश होऊन तूं मरशील! हा शाप परीक्षितास कळल्याबरोबर, आपल्या मरणाच्या भयानें अत्यंत व्याकूळ होऊन ह्यापासून आपणास कोण सोडवील? अशा चिंतेमध्यें तो बसला असतां भगवान श्रीशुकाचार्य धावत त्याचेकडे आले; आणि त्यास, 'मी मरणार' असा जो मायेनें भ्रम झाला होता, त्या मायेपासून सोडविलें. त्या मायेस महाराजांनीं येथें हत्ती म्हटलें आहे. म्हणून शुकाचार्यांनीं मायारूप हत्तीचा नाश करून, त्या मायेच्या सत्त्वगुणापासून उत्पन्न होणारा जो मोक्ष म्हणजे मुक्ति, तिचें भोजन परीक्षितास घातलें! अशाच रीतीनें श्रीगुरु हे शिष्याचे ठिकाणचे मायेचा नाश करून त्याला मोक्ष प्राप्त करून देतात. तात्पर्य, अविद्या हेंच कोणी एक घोर अरण्य, आणि ह्या अरण्यांत सगळे जीव भ्रमण करीत आहेत. जेव्हां या संसारांतून मुक्त होण्याकरितां ते सद्गुरूचा धावा करितात, तेव्हां जो कारुण्यानें धावून जातो. मग मायारूप जो हत्ती त्याचा नाश करून, त्या हत्तीच्या गंडस्थळांत मुक्तिरूप जें मौक्तिक असतें त्याचें पक्वान्न करून त्या जीवांना जेवण घालतात असे जे सद्गुरु निवृत्तिनाथ, त्यांना वंदन करितों. ॥ ३ ॥

आतां श्रीगुरुच्या दृष्टीचें ऐश्वर्य सांगतातः—

> जयाचेनि आपांगपातें । बंध मोक्षपणीं आते ॥
> भेटे जाणतया जाणतें । जयापाशीं ॥ ४ ॥

ज्या सद्गुरूच्या लवमात्र दृष्टीनें बंधच मोक्षरूप होतो; आणि जाणणारा जो आहे, त्याचा आपलेपणा जो हरवला होता, तो ज्यापाशीं जातांच त्याचा त्यास भेटतो. ॥ ४ ॥

ज्याचे कृपारूप अर्धोन्मीलित दृष्टीनें, शिष्याचे ठिकाणीं अविद्येनें प्रतीत होणारा जो कर्तृत्वभोक्तृत्वरूप बंध, तो सर्व मोक्षपणाला येतो म्हणजे बंधच मोक्ष होतो. ह्याचा अर्थ—परमात्मस्वरूपावर जगदादि बंध मायेनें कल्पित आहे. अधिष्ठान ज्ञान झालें, म्हणजे कल्पित पदार्थांची निवृत्ति अधिष्ठानस्वरूपच होते हा नियम आहे. ज्याप्रमाणें शिंपीच्या विशेष रूपाच्या अज्ञानामुळें शिंपीचेच ठिकाणीं भासलेलें जें रुपें, तें शिंपीच्या ज्ञानानें निवृत्त होतें, आणि तें शिंपीहून अन्य स्थळीं निवृत्त न होतां शिंपीरूपच होतें. त्याप्रमाणें ब्रह्मावर भासलेलें जगत् अधिष्ठानरूप जो परमात्मा श्रीगुरु त्याचे ज्ञानानें तद्रूप होतें. अद्वैत मतामध्यें

अधिष्ठान ब्रम्हरूपच मोक्ष आहे; अन्य मतांप्रमाणें लोकलोकांतर मोक्ष नाहीं. म्हणून, श्रीगुरूच्या कृपाकटाक्षानें सर्व दुःखरूप संसार मोक्षरूप होतो म्हणजे आनंदरूप होतो. नाटकामध्यें वेषधारी पुरुष दुःख करीत असतांही त्यास आपल्या स्वरूपाचें यथार्थ ज्ञान आहे म्हणून, आपल्या चर्मचक्षूंस जरी तो दुःख करीत आहे असें दिसतें, तरी तें दुःख त्यास सुखच आहे हें प्रत्यक्ष आहे; त्याप्रमाणें, सुखदुःख जाणणाराला आपलें वास्तविक स्वरूप जोंपर्यंत श्रीगुरुकृपेनें ज्ञात झालें नाहीं, तोंपर्यंत दुःख; तें जीवाचें पारमार्थिक रूप ज्या श्रीगुरुसान्निध्यानें जीवास भेटतें. ॥ ४ ॥

आतां श्रीगुरुचें औदार्य सांगतातः—

कैवल्यकनकाचिया दाना । जो न कडसी थोर साना ॥
द्रष्टयाचिया दर्शना । पाठाउ जो ॥ ५ ॥

ज्या सद्गुरूच्या ठिकाणीं कैवल्यरूप कनकाच्या दानाला हा लहान हा मोठा हा भेद नाहीं, सरसकट सगळ्यांना सारखें दान प्राप्त होतें. द्रष्टा आणि दृश्य हे दोन भाव मधल्या दर्शनानें केले आहेत, तें दर्शनच सद्गुरु जिंकून टाकतात. ॥५॥

सद्गुरूचें रूपकानें वर्णन करितातः—

सामर्थ्याचेनि बिकें । जो शिवाचेंही गुरुत्व जिंके ।
आत्मा आत्मसुख देखे । आरिसा जिये ॥ ६ ॥

[श्रीगुरूचें सामर्थ्य काय सांगावें ? कीं] ज्या सामर्थ्याच्या जोरानें ते शिवाचा मोठेपणा जिंकून घेतात; आणि जीवाला आपलें सच्चिदानंदस्वरूप पाहण्याला जे सद्गुरु आरसा आहेत. ॥ ६ ॥

येथें ‘ सामर्थ्यानें शिवाचा मोठेपणा जिंकितात. ’ ह्याचा असा अभिप्राय आहे कीं, जीवाच्या ठिकाणचे अविद्याकृत किंचिज्ज्ञत्वादि धर्म पाहून, त्यापेक्षां मायाकृत सर्वज्ञत्वादि धर्मवान शिव याचे ठिकाणीं मोठेपणा आहे. ह्मणजे शिवाचा मोठेपणा जीवाच्या सापेक्षतेनें आहे. श्रीगुरूचा मोठेपणा कोणाचेही अपेक्षेनें नाहीं, म्हणून शिवापेक्षांही त्याचा मोठेपणा अधिक आहे. आपलें रूपसौंदर्य आरशावांचून पाहण्यास सांपडत नाहीं, त्याप्रमाणें आपलें सच्चिदानंदस्वरूप श्रीगुरूचे ठिकाणीं श्रीगुरूच्या प्रसादावांचून स्वतः जीवास पहावयास सांपडत नाहीं, ह्या अभिप्रायानें आरशाचें रूपक केलें. ॥ ६ ॥

पुनः दुसरें रूपक सांगतातः—

बोधचंद्राचिया कळा । विखुरलिया येकवेळा ।
कृपापुनीवलीळा । करी जयाची ॥ ७ ॥

एकदा, बोधरूप जो चंद्र, त्याच्या सर्व कला विसकटून गेल्या होत्या, त्या पुनः ज्या श्रीगुरुकृपारूप पौर्णिमेच्या योगानें एक होतात. ॥ ७ ॥

चंद्राच्या सर्व कला अमावास्येस नाहींतशा होतात, आणि त्या पुनः जशा पौर्णिमेचा संबंध झाला असतां एकत्र जमतात, त्याप्रमाणें, अनेक शास्त्रांचें अध्ययन जरी केलें, तरी त्यापासून प्रत्येक शास्त्रांतील सिद्धांत कळतील; परंतु सर्व शास्त्रांची एकवाक्यता होऊन आनंद होणार नाहीं उलट अधिक शब्दज्ञान झालें तर ज्ञानाभिमान उत्पन्न होऊन तो लोकांशीं तंटे मात्र करीत बसेल. जय झाला तर तेवढ्यांतच आपल्यास कृतार्थ मानील; आणि पराजय झाला तर तेंच शास्त्रज्ञान दुःखाला मात्र कारण होईल. सर्व शास्त्रांची एकवाक्यता होऊन पूर्ण बोध होण्यास श्रीगुरुकृपेचाच योग आला पाहिजे. त्यावांचून व्यर्थ ! ॥ ७ ॥

श्रीगुरूचें वास्तविक दर्शन झालें असतां कांहींएक करणें रहात नाहीं हें सांगतातः—

> जो भेटलियाचि सवे । पुरति उपायांचे धांवे ।
> प्रवृत्ति गंगा स्थिरावे । सागरीं जिये ॥ ८ ॥

जे श्रीगुरु महाराज भेटतांक्षणींच उपायांची धांव संपते. साधनरूप जी गंगा, ती ज्या श्रीगुरुरूप सागरामध्यें स्थिरावते. ॥ ८ ॥

ह्याविषयीं अशी शंका होते कीं, आमच्या गुरूंची व आमची रोज भेट होते; परंतु आमची धाव निवृत्त झाली नाहीं. असें कां व्हावें ? जर म्हणाल कीं, "आम्हीं ज्यांस गुरु मानिलें आहे, ते गुरु नसतील; तर आजपर्यंत जे श्रीगुरु ज्ञानेश्वर महाराजांसारखे किंवा जगद्गुरु श्रीशंकराचार्यांसारखे होऊन गेले, त्यांची भेट तर जगतांत बहुत लोकांना झाली असूनही त्यांची मोक्षाविषयीं उपायांची धाव थांबली नाहीं. असें तरी कां व्हावें ?" ह्याचें उत्तर असें आहे कीं, तुम्हीं ज्यांना गुरु मानिलें आहे, त्यांच्या वास्तविक रूपाची गांठच पडली नाहीं. किंतु शरिराची मात्र गांठ पडली, म्हणून उपायांची धाव सरली नाहीं. त्याचप्रमाणें, ज्यांस श्रीगुरु ज्ञानेश्वर महाराजांचे शरिराची मात्र भेट झाली असेल, अथवा श्रीजगद्गुरु श्रीशंकराचार्यांचे शरिराची मात्र भेट झाली असेल, त्यांच्या उपायांची धाव संपणारच नाहीं. भागवतामध्यें अशी कथा आहे कीं, कोणी एके समयीं नारद वसुदेवाच्या घरीं गेले असतां, त्यांचें पूजन वगैरे करून वसुदेवानें नारदांस प्रश्न केला कीं, "भगवद्दर्शनाचा उपाय सांगावा." नारदांनीं सांगितलें कीं, "भगवान तुमचे घरींच आहेत, त्यांचें दर्शन घ्यावें म्हणजे झालें." त्याजवर वसुदेवानें विचारलें."मग आम्हांस भगवद्दर्शनाचा आनंद कां होत नाहीं!" त्याजवर नारदांनीं उत्तर दिलें कीं,"भगवान श्रीकृष्णावर–हा आमचा मुलगा आहे अशी–अपत्यबुद्धि तुम्हीं केली आहे,भगवद्बुद्धीनें तुम्ही त्यांचें दर्शन घेत नाहीं, म्हणून नित्य दर्शन देत असतां तुह्मांस भगवद्दर्शनाचा लाभ होत नाहीं !" त्याचप्रमाणें, श्रीगुरूंची नित्य भेट होत असली, तरी भेट घेणाराच्या बुद्धींत दोष असल्यामुळें त्यांचें खरें स्वरूप दिसत नाहीं; आणि ह्मणूनच शिष्य कृतार्थ होत नाहींत. ज्या मातेचें दर्शन मातृबुद्धीनें झालें असतां पुण्योत्पत्तीला हेतु आहे, त्याच मातेचें दर्शन दोषबुद्धीनें झालें असतां नरकप्राप्तीला हेतु होतें. त्याचप्रमाणें

श्रीगुरूला वेद्य करून जो त्यांना जाणावयास जाईल, त्या वेद्काचा श्रीगुरु ग्रास करून टाकतात. अनंत शिष्यांचे द्रष्टेपणाचा ग्रास करितात. तेव्हां त्यांची दृष्टि खरकटी होत असेल अशी कल्पना कोणी करितील. तर त्याचें उत्तरः—इतका ग्रास होत असला तरी त्यांची दृष्टि उष्टि ह्मणून कधीं होतच नाहीं. ज्याप्रमाणें, अनंत रात्रींचा ग्रास सूर्यानें आजपर्यंत केला, ह्मणून सूर्याचें तोंड खरकटें झालें अशी कोणी कल्पना करील काय ? कारण सूर्याचे दृष्टीनें अंधार मुळींच नाहीं. अंधाराचा ग्रास सूर्य करितो हें लोकांनीं ह्मणावें. सूर्यास ही गोष्ट ठाऊकही नाहीं. त्याचप्रमाणें, परमात्म्याचे ठिकाणीं गुरुत्वबुद्धि अज्ञानावस्थेमध्यें आहे. वास्तव नाहीं. उंदीर ज्याप्रमाणें मांजराचे गळ्यांत घांट बांधावयास गेला असतां तद्रूप होतो, पुनः मूषकरूपानें शिलक रहात नाहीं, त्याप्रमाणें श्रीगुरूस वेद्य करून वेद्क पुढें गेला कीं तोच वेद्य होतो, पुनः वेद्कपणानें शिलक रहात नाहीं. १५

तेंच पुनः दृढ करितात—

जयाचेनि सावायें । जीवु ब्रह्मउपर लाहे ॥
ब्रह्म तृणातळीं जाये । उदासें जेणें ॥ १६ ॥

श्रीगुरूंच्या साहाय्यानें जीव ‘ अहंब्रह्मास्मि ’ ह्या भानाचे पलीकड जातो; आणि ते उदास असतील तर (जर त्यांची कृपा शिष्य न संपादन करील तर) जीव हा मूळचा ब्रह्मरूप असूनही तृणापेक्षां देखील नीच होतो ॥ १६ ॥

अभिप्राय असा आहे कीं, मुळचा ब्राह्मण कांहीं भ्रमानें आपल्यास पतित समजत असून, ज्या वेळेस त्याचा भ्रम निवृत्त होईल, त्या वेळेस प्रथम तो “ मी आतां शुद्ध ब्राह्मण झालों ” असें म्हणतो; आणि तें त्याचें म्हणणें जर कोणी त्र्यस्थानें ऐकिलें तर त्यास त्याचे पतितपणाबद्दल शंका येतें. कारण, “ मी आतां शुद्ध ब्राह्मण झालों ” हे त्याचे शब्दच त्याचा पतितपणा दाखवितात. त्याप्रमाणें, मी ब्रह्म आहें हें ह्मणणेंच कमीपणाचें आहे. म्हणून, ज्या श्रीगुरूंच्या साहाय्यानें जीव हा त्याही भावाचे वरचे स्थितींत जातो, आणि त्यांची स[illegible] नसली तर आपण ब्रह्मरूप असूनही रात्रंदिवस “मी दुःखी आहें,” म्हणून रडत बसतो ! ॥ १६ ॥

सच्छिष्यास उपासनेचें फल कसें होतें तें सांगतातः—

उपास्तिवरि राबतिया । उपायफळीं येती मोडोनियां ॥
वरिवंडले जयाचिया । अनुज्ञा कां ॥ १७ ॥

ज्यांनीं श्रीगुरूंची इतकी जबरदस्त उपासना केली आहे कीं, त्यांचे आज्ञेवरून ज्यांनीं आपले जिवाची कुरवंडी केली आहे, त्यांचेच उपाय सर्वस्वीं सफल होतात. ॥ १७ ॥

ज्याप्रमाणें झाड फळांनीं अगदीं मोडून आले म्हणजे जिकडे तिकडे तें ओतप्रोत फळांनीं भरलेलें असतें, त्याचप्रमाणें, श्रीगुरूंची अनन्य उपानना केली

सत। सर्व उपाय ओतप्रोत फलद्रूप होतात. लोक पुष्कळ ग्रंथ वाचतात, पण
ांना फल होत नाहीं, ह्याचें कारण–संप्रदायपद्धतीनें गुरूंची उपासना
डत नाहीं. ॥ १७ ॥

आपल्याच स्वरूपाचा आनंद आपणास प्राप्त व्हावयाचा ही गोष्ट खरी; परंतु
गुरूंच्या साहाय्यावांचून होत नाहीं हें सांगतातः–

जयाचा दिठिवा वसंतु । जंव न रिघे निगमवनाआंतु ॥
तंव आपुलिये फळीं हातु । न घेपातिही ॥ १८ ॥

ज्याचा दृष्टिरूप वसंत जोंपर्यंत निगम–वनाच्या आंत प्रवेश करीत नाहीं,
पर्यंत आपलेंच फल आपल्या हातांना घेतां येत नाहीं. ॥ १८ ॥

बागेंत वसंतानें प्रवेश केल्याशिवाय बागेंतील वृक्षांस येणारीं फळें बागवा-
चे पदरीं पडत नाहींत; त्याप्रमाणें, शिष्यानें पुष्कळ जरी वेदशास्त्राध्ययन केलें,
ी श्रीगुरु अनुकूल झाल्यावांचून त्यांपासून मोक्षरूप फल मिळणार नाहीं.
रदानें सर्व निगमांचें म्हणजे वेदांचें व शास्त्रांचें अध्ययन केलें तरी फल
ईना म्हणून सनकादिकांना गुरु करून त्यांचे पुढें नाक घासावेंच लागलें.
ष्य सर्वाभिमानरहित झाल्यावांचून श्रीगुरूंची कृपादृष्टि होत नाहीं. ह्या ओं-
त निगमास–वेदांस–वनाचें रूप देऊन श्रीगुरूंचे कृपादृष्टीवर वसंताची
ल्पना केली आहे. ॥ १८ ॥

दुसऱ्या रीतीनें श्रीगुरूंचे दृष्टीचें ऐश्वर्य वर्णन करितातः–

पुढें दृष्टीचेनि आलगें । खोंचि कीं निवटी मागें ॥
येऱ्हडिया जैता नेघे । आपणपें जो ॥ १९ ॥

(श्रीगुरूंचे कृपादृष्टीचा काय प्रभाव सांगावा !) आपल्या कृपादृष्टीचें किंचित्
ग्र जरी त्यांनीं शिष्याचे स्थूळ शरीरास खोंचलें म्हणजे स्थूल शरीरावर दृष्टि
ळली, कीं त्या दृष्टीचे योगानें कारण–शरिरापर्यंत निरास होऊन जातें इतका
री त्यांनीं जय मिळविला, तरी त्या जयाच्या कृतार्थतेचा त्यांना गंधही नाहीं.

श्रीगुरूंचे गुरुत्व स्वतःसिद्ध कसें आहे तें सांगतातः–

लघुत्वाचेनि मुद्दलें । बैसला गुरुत्वाचे शेलें ॥
नासूनि नाथिलें । सदैव जो ॥ २० ॥

शिष्याच्या लघुत्वाच्या मुद्दलावर जो गुरुत्वाच्या श्रेष्ठ पदावर बसला आहे.
[सापेक्ष] लटकें (गुरुत्व लघुत्व) नाहींसें करून जो भाग्यवंत–श्रेष्ठ आहे. ॥२०॥

व्यवहारामध्यें गुरूला श्रेष्ठपणा येतो त्याला भांडवल शिष्य असतो. ज्याप्रमाणें
ांडवल गेलें म्हणजे त्याच्यावर अवलंबून असणारा व्यापारही बसतो, त्याचप्रमाणें,
ाष्य कृतार्थ झाला म्हणजे शिष्याचें शिष्यत्व जातें. आणि तें गेलें म्हणजे
त्संबंधानें दुसऱ्या व्यक्तीवर आलेला गुरुपणाही जातो. अशा प्रकारें जाणारा व
णारा असा गुरुशिष्यभाव मिथ्या आहे. कारण, तो उत्पत्तिविनाशवान् आहे.

असला नासका गुरुशिष्यभाव माझ्या श्रीगुरूंनीं नाहींसा करून टाकिलेला असून ते आपल्या स्वतांच्या गुरुत्वानें शोभत आहेत. ह्यास एक दृष्टांत असा कीं, एका ग्रामामध्यें ब्राह्मण जातींत ग्रामण्य सुरू झालें, व दोन पक्ष झाले. एका पक्षास शुक्लपक्ष ह्मणत, व दुसऱ्या पक्षास कृष्णपक्ष ह्मणत. त्या शुक्लपक्षांत एक शुक्ल या उपनांवाचा मनुष्य होता, व दुसऱ्या आडनांवांचे इतर गृहस्थ होते. पुढें कांहीं दिवसांनीं ते शुक्ल आणि कृष्ण हे दोन्ही पक्ष मोडले, तेव्हां शुक्लपक्षांतील इतर लोक आपणांस 'शुक्ल' असें ह्मणतनासे झाले. परंतु ते शुक्ल आणि कृष्ण हे दोन्ही पक्ष जरी मोडले, तरी 'शुक्ल' ह्या आडनांवाच्या गृहस्थाचें जें स्वयंभू शुक्लत्व होतें तें नष्ट झालें नाहीं. त्याचप्रमाणें, शिष्यासंबंधानें येणारा जो गुरुपणा, तो जरी गेला, तरी स्वयंभू गुरुत्व म्हणजे श्रेष्ठत्व कांहीं नष्ट होत नाहीं व तें नित्य एकरूपानें असतें ॥ २० ॥

श्रीगुरु शिष्यास मायेंतून तारितात त्यांचा नवलाव सांगतातः—

नाहीं ते जळीं बुडिजे । तैं घनवटें जेणें तरिजे ॥
जेणें तरलियाहि नुरिजे । कवणिये ठाईं ॥ २१ ॥

नसत्या पाण्यांत बुडावयाचाच, व त्यांतून भरींव गुरुसाह्यानें तरावयाचें; आणि ज्यानीं तारून नेलें असतां कोठेंही उरावयाचें नाहीं. ॥ २१ ॥

जीव हे मायासमुद्रांत बुडून गटंगळ्या खात आहेत. वास्तविक माया म्हणून पदार्थ नाहीं. अशा नसत्या जळांत जीव बुडतो; बरें, अशाही पाण्यांत बुडतो असें ग्रहित धरलें, तरी त्याला तारायाला भोंपळ्यासारखी हलकी वस्तु पाहिजे. पण ह्या मायेंतून तरावयाचें जें साधन आहे,तें ह्याच्या अगदीं उलट-कारण,श्रीगुरु हें मायेंतून तरण्याचें साधन, परंतु हें भोंपळ्याप्रमाणें अगदीं हलकें नाहीं, अगदीं जड! बरें, ह्या जड साधनानें तरतो असें समजलें, तरी तरल्यावर कोणत्या तरी एका तीराला लागेल; परंतु येथें तरणारा जो जीव तो तर कोणत्याही ठिकाणीं रहात नाहीं. कारण, तो मायेंतून तरला म्हणजे देशतः कालतः, वस्तुतः अपरिच्छिन्न होतो; म्हणजे मग त्या जीवाचें स्वरूप अमुकच देशामध्यें असें नसून तो परमात्मरूप होतो, ह्मणजे त्याचा जीवभाव नाहींसा होतो ! ॥ २१ ॥

श्रीगुरु निरुपम आहेत असें सांगतातः—

आकाश हें सावेव । न बंधे आकाशाचि हांव ।
ऐसें कोण्ही येक भरींव । आकाश जो ॥२२॥

हें सावयव आकाश ज्याची (गुरुरूप आकाशाची) बरोबरी करूं शकत नाहीं, असें कोणीएक भरींव आकाश जे सद्गुरु आहेत. ॥२२॥

आकाशाची उपमा श्रीगुरूला द्यावी असें मनांत आणिलें, तर हें भूताकाश सावयव आहे कारण तें उत्पन्न झालें असून त्यापासून शब्द उत्पन्न होतो; व त्यामध्यें चारही भूतें लय पावतात; तेव्हां तें सावयव आहे हें ठरलें; आणि श्रीगुरुरूप जें आकाश आहे, तें कोणीएक भरींव आकाश आहे; म्हणजे नित्य, निर-

वयव आणि भावरूप आहे; तेव्हां ह्या आकाशाची उपमा श्रीगुरूंस कशी शोभणार ! ॥२२॥

उपमा यावयाचे जे विशेष पदार्थ, ते सर्व श्रीगुरूंच्या साहाय्यानें सुशोभित आहेत असें सांगतातः—

चंद्रादि सुसीतळें । घडलीं जयाचेनि मेळें ।
सूर्य जयाचेनि उजाळें । कडवसेनि ॥२३॥

ज्याच्या संबंधानें चंद्रादिकांमध्यें उत्तम शीतल प्रकाशता आली व ज्याच्या अंधेरामध्यें आणि ज्याचा प्रकाश घेऊन सूर्य प्रकाशित झाला आहे. ॥ २३ ॥

[ह्या ओंवींत 'कडवसेनि' ह्याचा अर्थ परमात्म्याचा आभास घेऊन, 'उजाळें' ह्मणजे सूर्य प्रकाशमान झाला असा कोणी करतात. तथापि दोन्ही अर्थांमध्यें ग्रंथकाराचे ओंवींतील रहस्यांत कमीपणा येत नाहीं. असो.]

ईश्वरापेक्षांही श्रीगुरूंचें महिमान अधिक कसें आहे तें सांगतातः—

जीवपणाचेनि त्रासें । यावया आपुलिये दशे ।
शिवही मुहूर्त पुसे । जया जोशियातें ॥२४॥

जीवभावाला त्रासून आपल्या मूळस्थितीला येण्यास ज्या सद्गुरुरूप जोशाला शिवही मुहूर्त पुसतो. ॥ २४ ॥

एका परमात्मभावाव्यतिरिक्त जसा जीवपणा तुच्छ आहे, तसा शिवपणाही तुच्छच आहे. परमात्मदृष्टीचा परित्याग करून जीवापेक्षां शिवाची अधिक योग्यता आहे हें ठीक; परंतु पारमार्थिक दृष्टीनें तो शिवपणा सुद्धां जीवपणाच आहे. ह्या जीवपणांतून निघून परमात्मरूप स्वस्वरूपाचे गांवाला जावयास ज्या श्रीगुरुरूप जोशास मुहूर्त पुसावा लागतो, म्हणजे ईश्वरभावही नष्ट होण्यास ईश्वराला श्रीगुरूस शरण गेल्यावांचून उपायच नाहीं. पहा कीं, साक्षात् ईश्वरावतार जे रामकृष्णादिक, त्यांनाही वसिष्ठ, सांदीपनि वगैरेंकडे जाऊन हात जोडावेच लागले ! ह्मणजे ज्या काळीं ते आपला ईश्वरभाव टाकतील, त्याच काळीं परमात्मरूपास प्राप्त होतील. ॥ २४ ॥

श्रीगुरूंच्या ठिकाणीं गुरुशिष्यभाव मुळींच नाहीं; दिसतो तो आभासमात्र आहे, असें दृष्टांतपूर्वक सांगतातः—

चांदिणें स्वप्रकाशाचें । लेइला द्वैतदुणीचें ॥
तऱ्हि उघडेंपण नवचे । चांदाचें जगा ॥ २५ ॥

आपल्या प्रकाशाचें चांदणें पांघरल्यामुळें जरी प्रकाशाच्या आधिक्यामुळें द्वैत दिसतें, तरी ज्या सद्गुरुचंद्राचा उघडेपणा (एकत्व) नाहींसा होत नाहीं.॥२५॥

चंद्रानें आपल्या चांदण्याचें आपल्या अंगावर पांघरूण घेतलें असें जर ह्मटलें, तर चंद्र व चांदणें असें शब्दमात्र द्वैत झालें; परंतु वास्तविक चंद्राचें उघडेंपण चांदण्यानें लोपत नाहीं. जर चंद्राहून चांदणें ही वस्तु भिन्न असती, तर

चंद्र चांदण्यानें लोपला असता. ज्या अर्थी लोपत नाहीं, त्या अर्थी चंद्र व चांदणें एकच आहेत. त्याचप्रमाणें, एक श्रीगुरूंच्या ठिकाणींच गुरुशिष्यद्वैत भासावें, परंतु एक श्रीगुरुच सत्य आहेत, द्वैत खोटें आहे. ॥ २५ ॥

श्रीगुरूंची व्याप्ति सांगतातः—

जो उघड कीं न दिसे । प्रकाश कीं न प्रकाशे ॥
असतेपणेंचि नसे । कव्हणीकडे ॥ २६ ॥

जो उघड असून दिसत नाहीं, प्रकाशरूप असून भासत नाहीं, आणि सर्वत्र असून कोणीकडेही नाहींसा झाला आहे. ॥ २६ ॥

जगतांतील सर्व पदार्थांत जो अस्तित्वभाव स्पष्ट दिसतो;—घट आहे, पट आहे, मी आहें, तूं आहेस, घर आहे, दार आहे, असा जो अस्तित्वभाव सर्वत्र प्रतीतीस येतो, तो श्रीगुरुरूप परमात्म्याचा आहे. इतका तो उघड असतांना कोणास दिसत नाहीं, म्हणजे घटाचे ठिकाणचा अस्तित्वभाव श्रीगुरुरूप परमात्म्याचा आहे हें कोणी जाणत नाहीं; ह्याचाच अर्थ दिसत नाहीं. त्याचप्रमाणें, घट भासतो, पट भासतो, इत्यादि भासकता प्रतीतीस येते, तीही पण श्रीगुरूचीच. असा प्रकाशमान श्रीगुरु असतांना मूढदृष्टीस तो प्रकाशित होत नाहीं. असा आस्तित्व-भातित्वरूपानें सर्वत्र असतांना शास्त्रदृष्टिशून्यांना तो कोणीकडेही दिसत नाहीं. कस्तुरीमृगाचे नाभींत कस्तुरी असते, आणि तिचा सुगंध त्यास येत असतो; परंतु त्या सुगंधास आश्रय मीच आहें असें ज्ञान होत नसल्यामुळें तो देशोदेशीं हिंडत असूनही त्यास ज्याप्रमाणें त्या कस्तुरीची प्राप्ति होत नाहीं, त्याचप्रमाणें अस्तित्व-भातित्व-आनंदरूपानें परमात्मरूप श्रीगुरु सर्व जगांत ओतप्रोत भरले असून कोणासही दिसत नाहीं हें महदाश्चर्य आहे ! ॥ २६ ॥

श्रीगुरूंचे रूप प्रमाणातीत आहे हें सांगतातः—

आतां जो तो इहीं शब्दीं । कें मेळऊं अनुमानाची मांदी ।
हा प्रमाणाहि वो नेदी । कोण्हाहि मा ॥ २७ ॥

आतां ज्या स्वरूपाचे ठिकाणीं, 'हा, तो,' अशा शब्दाचा लाग चालत नाहीं, तेथें मी अनुमानाची पंक्ति तरी कशी मांडूं ? कारण, श्रीगुरु हे कोणत्याही प्रमाणाला जवळ येऊं देत नाहीं. ॥ २७ ॥

सारांश, परमात्मा कोणत्याही प्रमाणाला विषय होत नाहीं. वेदांतशास्त्रकर्त्यांनीं सहा प्रमाणें मानिलीं आहेत. प्रसंगानुसार तीं प्रमाणें सांगतों :—पहिलें प्रत्यक्ष प्रमाण हें प्रत्यक्ष ज्ञानास हेतु आहे. पदार्थांचें आणि अंतःकरणवृत्तीचें एकदेशास्थितत्व झालें असतां जें ज्ञान होतें, तें प्रत्यक्ष ज्ञान ह्मणावें. नैयायिक-वैशेषिकादिकांच्या मतें 'इंद्रियसंबंधापासून जें ज्ञान होईल तेंच प्रत्यक्ष ह्मणावें;' परंतु हें लक्षण बरोबर नाहीं. कारण, पुरुषास ज्या कालीं सुखदुःख होतें, त्याकालीं सुखदुःखांशीं

इंद्रियांचा संबंध नसूनही सुखदुःखांचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें. जरी सुखदुःख होण्यापूर्वी ज्या पदार्थज्ञानापासून सुखदुःख होतें त्या पदार्थाचें ज्ञान इंद्रियजन्य असेल, तरीही पण त्याच्या ज्ञानापासून उत्पन्न जीं सुखदुःखें, त्यांना ज्ञानकालीं तर इंद्रियसंबंध नाहीं; ह्मणून इंद्रियसंबधावांचून केवळ अंतःकरणवृत्तीच्या योगेंकरूनच त्यांचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें. नैयायिक मनासही इंद्रिय मानितात, म्हणून अंतःकरणवृत्तींकरून काय, आणि मनेंकरून काय, असें कोणास वाटेल. परंतु जेथें धूम पाहून अग्नीचें ज्ञान होतें, तेथेंही नैयायिकाचे मतें वन्हीचें ज्ञान झालें तें प्रत्यक्षच ह्मणावें लागेल. आमच्या रीतीनें अंतःकरणवृत्तीचा धूमाशीं संबंध होऊन एकदेशास्थितत्व झालें, म्हणून धूमाचें प्रत्यक्ष ज्ञान आणि वन्हीचा वृत्तीशीं संबंध न होतां, अंतरींच वन्ह्याकार अंतःकरणाची वृत्ति होते; ह्मणून वन्हीचें अनुमित ज्ञान आहे. म्हणून अंतःकरणवृत्ति आणि विषय यांचें एकदेशास्थितत्वच प्रत्यक्ष ज्ञानास कारण आहे. तो संबंध शरिराहून बाह्य पदार्थांविषयीं असेल, तर मात्र इंद्रियांची अपेक्षा असते, अंतर पदार्थांविषयीं नसते. ह्या संबंधानें वेदांत ग्रंथांमध्यें पुष्कळ विचार केला आहे. असो; चार्वाक ह्मणजे देहात्मवादी हे एक प्रत्यक्ष प्रमाणच मानतात; परंतु हें बरोबर नाहीं. कां कीं, बाकीचीं प्रमाणें न मानलीं तर त्यांचा व्यवहार सुद्धां सिद्ध होणार नाहीं. कारण, त्यापैकीं एकाचा पुत्र कांहीं कारणानें घराचे बाहेर गेला, तेव्हां त्याचे पित्यास पुत्राचें प्रत्यक्ष ज्ञान नाहीं, त्यावरून त्यानें पुत्रमरणाचा निश्चय करावा. अथवा तृप्तिकरितां स्वयंपाक करण्याविषयीं त्याची प्रवृत्ति न व्हावी; कारण, स्वयंपाकापासून तृप्ति होणार ह्याचें प्रत्यक्षज्ञान तर त्यास नाहीं. काल भोजन करून तृप्ति झाली होती म्हणून आजही होईल असें म्हणेल, तर तें अनुमान होईल; प्रत्यक्ष नाहीं. ह्याच कारणाकरितां वैशेषिक व सुगतानुयायी हे दुसरें अनुमान प्रमाण मानतात. धूम पाहून वन्हीचें ज्ञान होतें यास अनुमिति म्हणतात. त्यास अनुमान हें कारण आहे. तिसरें शब्दप्रमाण. हें सांख्यशास्त्रकर्ता कपिल याचे अनुयायी मानतात. कारण, प्रत्यक्ष आणि अनुमान हीं दोनच प्रमाणें मानिलीं तर व्यवहार भागत नाहीं. असें पहा कीं, देशांतरीं आपलें कुटुंब प्रसूत होऊन पुत्र झाल्याचें कोणीं आप्तानें म्हणजे यथार्थ वक्त्यानें सांगितलें, तर त्यास पुत्र झाल्याचा निश्चय होतो, तो न झाला पाहिजे. कारण, अन्य देशांत झालेल्या पुत्राचें ज्ञान तर प्रत्यक्ष किंवा अनुमानेंकरूनही होत नाहीं; आणि पुत्रप्रसवाचा तर निश्चय होतो, ह्यावरून तिसरेंही प्रमाण मानिलें पाहिजे. न्यायशास्त्राचा कर्ता गौतम असें म्हणतो कीं, चौथें उपमान प्रमाणही मानलें पाहिजे. कारण असें पहा कीं, एखाद्या पुरुषानें गवय (गवा) पाहिला नाहीं, आणि वनस्थ पुरुषापासून असें ऐकिलें आहे कीं, गोसदृश्य गवय असतो; नंतर तो पुरुष वनांत गेला, आणि त्यानें तो पशु पाहिल्यावर त्यास प्रथम आपल्या घरच्या गाईचें स्मरण होतें, नंतर पुरुषाच्या वाक्याचें स्मरण होतें, आणि नंतर हा पशु गवय आहे असा

निश्चय होतो. हा निश्चय वरील तीन प्रमाणांनीं होत नाहीं, म्हणून हें चौथें उपमान प्रमाण मानलें पाहिजे. आणि पूर्व मीमांसैकदेशी प्रभाकरादि हे पांचवें अर्थापत्ति प्रमाण मानतात. कारण; जो दिवसा भोजन करीत नाहीं, त्याचें पुष्टत्व पाहून हा पुरुष रात्रीं भोजन करितो; असा निश्चय होतो. कारण, रात्रीं भोजन केल्यावांचून दिवसा भोजन न करणारा पुष्ट होणार नाहीं, म्हणून रात्रीं हा भोजन करितो. ह्या ज्ञानाची संपादक पुरुषाचे ठिकाणची पुष्टता आहे, आणि रात्रीं भोजन संपाद्य आहे. संपाद्य जें रात्रींचें भोजन, त्याच्या ज्ञानाचा हेतु जें पुष्टतेचें ज्ञान, तें अर्थापत्ति प्रमाण म्हणतात. आणि पूर्वमीमांसक भट्टादिक आणखी सहावें अनुपलब्धि प्रमाण मानतात. कारण, घरामध्यें जेव्हां एखाद्या पदार्थाच्या अभावाचें ज्ञान होतें, तेव्हां ज्या विषयाची प्रतीति होत नसते त्याच पदार्थाच्या अभावाचें ज्ञान त्या अप्रतीतीस हेतु असतें. त्याला अनुपलब्धि प्रमाण म्हणावें. अशी हीं सहा प्रमाणें मानतात. हीं सर्व प्रमाणें वेदांतशास्त्रांत मानिलीं आहेत सामान्य बुद्धीचे पुरुषास पुढचीं तीन प्रमाणें अधिक मानण्याची अवश्यकता दिसत नाहीं. कारण त्यांचा पहिल्या तीन प्रमाणांत अंतर्भाव करितां येईल असें वाटतें. परंतु जास्त कां मानिलीं पाहिजेत ह्याचें शास्त्रकारांनीं योग्य कारण दाखविलें आहे. विस्तार करण्याचें कारण नाहीं. कोणास पाहिजे असल्यास त्यांनीं वेदांतपरिभाषा, वेदांतमुक्तावली, चित्सुखी इत्यादि ग्रंथांत पहावें. ह्यांपैकीं कोणत्याही प्रमाणास श्रीगुरु विषय होत नाहींत. कारण हीं सर्व प्रमाणें अज्ञात पदार्थांची सिद्धि करून देणारीं आहेत. श्रीगुरु अंतर्यामिरूपानें नित्य स्वयंप्रकाशरूपनित्य उपलब्ध आहेत. नित्य उपलब्ध पदार्थास प्रमाणांनीं पुष्कळ हांका मारिल्या तरी तो ओ द्यावयाचा नाहीं. कारण, आपल्यापुढें जागृतरूपानें पुरुष पहात असतां त्याच्या सिद्धीविषयीं कोणी कोणत्याही प्रमाणाची अपेक्षा करीत नाहीं, व प्रमाणेंही पुढें उभीं रहात नाहींत. ह्या अभिप्रायानेंच येथें म्हटलें आहे कीं,

हा प्रमाणाहि वो नेदी । कोणाही मा ॥

जरी भगवान भाष्यकारांचीं अशीं वचनें आहेत कीं, शब्दाची शक्ति अचिंत्य आहे. शब्दापासून अपरोक्ष ज्ञान होतें;–जसा पुरुष हा गाढ निद्रेंतून शब्दानें जागा होतो–तरीही पण शब्द साक्षात् परमात्मवस्तूचें ज्ञान करून देत नाहीं हा सिद्धांत आहे. ह्या संबंधानें विशेष विचार ज्ञानेश्वर महाराजांनींच पुढें शब्दखंडन प्रकरणामध्यें केला आहे, म्हणून आम्ही येथें जास्त विचार केला नाहीं. ॥ २७ ॥

जर कोणत्याही प्रमाणाला ते विषय नाहींत, आणि त्यांचे ठिकाणीं शब्दांचाही संबंध नाहीं, तर मग त्यांचे ठिकाणीं उपदेश करणारे श्रीगुरु, व उपदेश ग्रहण करणारा शिष्य, व मध्यें शब्दसाहाय्यानें उपदेश, हें घडणार कसें ? अशी शंका झाली असतां तिचें उत्तर सांगतातः—

जेथें शब्दाची लिही पुसे । तेणेंसिं चावळों बैसे ॥
दुजयाचा रागीं रुसे । येकपणा जो ॥२८॥

ज्याचा ठिकाणचा शब्द मावळतो, त्याच्याशीं श्रीगुरूंचा बोलण्याचा व्यवहार घडतो. दुसऱ्याच्या संबंधानें आलेला एकपणाही ज्या श्रीगुरूंच्या ठिकाणीं खपत नाहीं. ॥ २८ ॥

याचा अभिप्राय असा आहे कीं, जो पुरुष श्रीगुरुस्वरूपाला प्राप्त झालेला आहे, त्याचेशींच त्यांचा बोलण्याचा व्यवहार घडतो; ह्मणजे त्यांचें जेवढें बोलणें असतें, तेवढें सगळें न बोलणेंच होय. जेवढा उपदेशप्रकार आपल्यास घडतो असा दिसतो, तो त्यांचे स्वरूपाचे ठिकाणीं नाहींच हा सिद्धांत आहे, तोच ह्या ओंवीमध्यें व्यक्त केला. ॥२८॥

तोच सिद्धांत अन्यरूपानें दृढ करितातः--

प्रमाणाची परि सरे । तैं प्रमेयचि आविष्करे ।
नवल मेचुं ये धुरे । नाहींपणाची ॥२९॥

जेव्हां प्रमाणाचे सर्व प्रकार संपतलि तेव्हांच प्रमेयाचें (श्रीगुरूचें) आविष्करण होतें. आणि नाहींपणाचाही अत्यंत निष्कर्ष आहे, हें आश्चर्य आहे. ॥ २९ ॥

व्यवहारामध्यें प्रमाणें प्रमेयाची सिद्धी करतात, आणि श्रीगुरु-प्रमेयस्वरूपाचे ठिकाणीं प्रमाणें चालत नाहींत. म्हणजे प्रमाणें-करून त्यांची सिद्धी होते नाहीं ज्यांची प्रमाणानें सिद्धी होत नाहीं ते पदार्थ वंध्यापुत्रवत् नसतातच त्याचप्रमाणें प्रमाणानें जर श्रीगुरूची सिद्धी होत नाहीं तर ते मुळीं नाहींतच असें कोणी म्हणेल तर श्रीगुरूंचे स्वरूपाचा चमत्कार उत्तरार्धानें सांगतात कीं, अत्यंताभावालाही श्रीगुरु मोजून नाहींत. ह्मणजे अभाव रूपही नाहींत. तात्पर्य भावाभावातीत श्रीगुरुस्वरूपाचा नवलाव आहे.

श्रीगुरु परमात्म्याचे ठिकाणीं कोणत्याही प्रमाणाचा शिरकाव नाहीं, तर त्याचा प्रत्यय कसा व्हावा? अशी शंका झाली असतां तिचें समाधान सांगतातः--

कांहींबाहीं अळुमाळु । देखिजे येखादे वेळु ॥
तरी देखे तेहि विटाळु । जया गांवीं ॥ ३० ॥

कदाचित एकादे वेळेस 'थोडेंसें पाहातों' असें म्हणेल, तर 'पाहातों' या म्हणण्याचाही तेथें विटाळ आहे. (पाहातों म्हणणेंही संभवत नाहीं.) ॥ ३० ॥

ह्याचें तात्पर्य असें आहे कीं, नित्य ज्ञानस्वरूप परमात्मा जे श्रीगुरु त्यांना 'पाहतों' ह्मणणें योग्य होणार नाहीं. कारण, न पाहाणें कधींच नाहीं. व्यवहारामध्यें, मीं रामास पाहिलें, मीं वासुदेवास पाहिलें, मीं घट पाहिला वगैरे शब्दांचा व्यवहार घडतो; परंतु मी आपल्यासच पाहिलें असें कधींही कोणी

म्हणत नाहीं. कारण, आपलें आपल्यास अज्ञान कधींही नाहीं, म्हणजे न पाहाणें कधींही नाहीं. म्हणून, पाहाणेंपणाचा शब्द उत्पन्न होत नाहीं. जर कोणी तसा व्यवहार करील, तर त्या बोलण्यानें त्याचे ठिकाणीं दोषाचीच सिद्धि होईल. त्याप्रमाणें, श्रीगुरूंची अंतर्यामिरूपानें नित्य उपलब्धि आहे, त्यामुळें " त्यांचें ज्ञान झालें " या शब्दांचा व्यवहार होणें शक्य नाहीं. परंतु ज्ञान मात्र नित्य आहे. ह्या ओंवींत ' देखे ' ह्या शब्दाचा अर्थ ज्ञान असा आहे ॥ ३० ॥

त्यांचे स्वरूपाचे ठिकाणीं प्रवेश करण्यास सर्व उपाय व्यर्थ आहेत हें सांगतात:—

तेथें नमनें का बोलें । केउतीं सुयें पाउलें ॥
आंगीं लाउनि नाडिलें । नांवाचि येणें ॥ ३१ ॥

अशा स्वरूपाचे ठिकाणीं नमस्कारानें किंवा स्तुतीनें पाऊल कसें घालावें ? म्हणजे प्रवेश कसा करावा ? कारण हा आपल्या अंगाला नांव सुद्धां लावून देत नाहीं. ॥ ३१ ॥

सर्व व्यवहारामध्यें सर्व पदार्थांचे ठिकाणीं नाम आणि रूप हे दोन्ही भाग मायेचे आहेत आणि परमात्मा श्रीगुरु मायारहित आहेत. तेव्हां त्यांचें स्वरूप सहजच नामरहित आहे. व ते सर्वव्यापक आहेत म्हणून आकाररहित आहे. अशा आकाररहित व नामरहित परमात्म्याचें ठिकाणीं नमन किंवा स्तुतिरूप शब्दांचा प्रवेश कसा व्हावा ? होणारच नाहीं. ॥ ३१ ॥

असें आहे तर महाराजांनीं आपल्या गुरूंचे नांव निवृत्तिनाथ असें मागें सांगितलें हें कसें ? अशी शंका झाली असतां दोन ओव्यांनीं तिचें समाधान सांगतात:—

नव्हे आत्मया आत्मप्रवृत्ति । वाढवितां कें निवृत्ति ॥
तरी या नामाचि वायबुंथी । सांडीचिना ॥ ३२ ॥
निवर्त्य तंव नाहीं । मा निवर्तवी हा काई ॥
तरि कैसा बैसे ठाईं । निवृत्ति नामाच्या ॥ ३३ ॥

[प्रश्न:—] आत्म्याचे ठिकाणीं आत्मप्रवृत्तीच नाहीं. मग ' निवृत्ति ' हे नांव कसें देतां ? [उत्तर:—] असें जरी आहे, तरी ' निवृत्ति ' या नांवाचें आभासिक वस्त्र टाकीत नाहीं. ॥ ३२ ॥ निवारण करण्यास कांहीं नाहीं, मग हा निवारण कशाचें करितो ? (आणि निवृत्तीच करीत नाहीं.) मग श्रीगुरूंना निवृत्ति नांव तरी कसें प्राप्त झालें ? ॥ ३३ ॥

ह्या दोन्ही ओव्यांमध्यें शंकाकारांचें तात्पर्य असें आहे कीं, परमार्थतः म्हणजे वास्तविक विचार करून पाहिलें असतां परमात्मरूप श्रीगुरूंच्या ठिकाणीं जगद्रूप संसार कधीं झालाच नाहीं, तर अर्थात प्रवृत्तीहि नाहीं. प्रवृत्तीचे अभावें-

करून निवृत्तीचाही सहजच अभाव झाला. असा निवृत्तीचा अभाव असतां पुनः तुम्ही आपले गुरूंचे ' निवृत्ति ' नांव सांगतां, त्या नांवास सार्थकता कशी ? ह्याचें उत्तर असें दिलें आहे कीं, ' निवृत्ति ' हें नांव तर आभासिक आहे; परंतु तें प्रवृत्तिसंबंधाचे निवृत्तीशिवाय स्वरूपतः निवृत्तीवरचेंच आहे. ३३

हीच गोष्ट दृष्टांतानें दृढ करितातः--

सूर्यासि अंधकारु । कैं झाला होता गोचरु ॥
तऱ्ही तमारि हा डगरु । आलाचि कीं ॥ ३४ ॥

सूर्याला अंधकार कधीं दिसला होता का ? पण तमारि नांवाचा आळ त्याच्यावर आलाच आहे. ॥ ३४ ॥

सूर्य ह्या तमाचा म्हणजे अंधकाराचा अरि ह्मणजे शत्रु आहे. शत्रुत्व उत्पन्न होण्याला दोन व्यक्तींचा संबंध होऊन मारामारी झाली पाहिजे, तर एक दुसऱ्याचा शत्रु होईल. पण सूर्याची व अंधकाराची कधीं गांठ सुद्धां पडली नाहीं. कारण, गांठ पडणें शक्यच नाहीं. असें असूनही सूर्यावर ' तमारि ' असा आरोप ज्याप्रमाणें लोकांमध्यें येतो, त्याचप्रमाणें प्रवृत्तीची आणि श्रीगुरूंची गांठच नाहीं असें असून सुद्धां त्यांचेवर निवृत्ति हे नांव आलें आहे. तें स्वरूपतःच निवृत्ति आहेत. त्यासंबंधानें आहे. ॥ ३४ ॥

निवृत्ति हें नांव जर मिथ्या आहे, तर त्याची सिद्धि कशी होते ? या शंकेचें समाधान सांगतातः--

लटिकें येणें रूढे । जड येणें उजिवडे ॥
न घडे तेंहि घडे । याचिया मावा ॥ ३५ ॥

याचे सत्तेवर लटिकें भान होतें; याच्या प्रकाशानें जड प्रकाशलें जातें; (जडास चैतन्य येतें;) जें न घडणारें तें याच्याच लीलेनें घडून येतें. ॥ ३५ ॥

तें मायिक नाम किंवा आणखी अनंत नामरूपात्मक पदार्थ हे ह्या श्रीगुरूंच्या सत्तेनें व्यवहारयोग्य होतात; व त्यांचे ठिकाणीं जो प्रकाश आहे तोही ह्या श्रीगुरूंच्या प्रकाशानेंच आहे, आणि परमात्मरूप श्रीगुरूंच्या लीलेनें (त्यांचे ठिकाणीं असणाऱ्या मायेनेंच) अघटित घटना होते. अचिंत्य पदार्थाची उत्पत्ति करून दाखविते, ह्मणून तिला माया असें म्हणतात. खोटे पदार्थ असण्यास अथवा भासण्यास त्या खोट्या पदार्थाचे बुडाशीं सत्य पदार्थ असावा लागतो. भ्रमामध्यें सर्प प्रतीत होतो, त्याला अधिष्ठान सत्य दोर असतो. खोटें रुपें भासलें तर त्यास सत्य शिंपीचा आधार असतो. ह्यावरून हा नियम सिद्ध झाला कीं, खोट्या पदार्थाचें जें भान होतें, त्यास सत्य अधिष्ठानाची अपेक्षा असते. नामरूपात्मक प्रपंच खोटा आहे, त्यास कांहीं तरी सत्य पदार्थाची आवश्यकता आहेच. जो सत्य पदार्थ, तोच आमचा परमात्मा आणि त्यासच ह्या प्रकरणांत श्रीगुरु म्हटलें आहे. म्हणून श्रीगुरुंच्या सत्तेनेंच हें खोटें रूप होतें, व त्यांच्याच प्रकाशानें भासतें, असें सांगितलें. ॥ ३५ ॥

ह्या सिद्धांताचेंच उपपादन तीन ओंव्यांनीं करितातः--

हां गा मायावशें दाविसी । तें मायिक ह्मणोन वाळिसी ॥
अमायिक तंव नव्हसी । कवणाहि विषो ॥ ३६ ॥

अहो गुरुराया, मायेनें जें आपण दाखवितां, तें मिथ्या म्हणून टाकून द्यावयास लावतां; आणि आपलें मायातीत स्वरूप तर कोणालाही विषय होत नाहीं ३६

शिवशिवा सद्गुरू । तुजला गूढा काय करूं ॥
येकाहि निर्धारा धरूं । देतासि का ॥ ३७ ॥

शिव शिव! अहो श्रीगुरुराया, आपल्या गूढ स्वरूपासंबंधानें एक तरी निर्धार तुम्ही टिकूं देतां कां? असें जें आपलें गूढ स्वरूप, त्याला काय करावें? ॥३७॥

व्यक्त जीं आपलीं रामकृष्णादिक रूपें आहेत, तेथें शास्त्रें आपलें वर्णन करितात; उपासकांना उपासनाबलेंकरून दर्शन होतें, असे अनंत उपाय आहेत, हें सर्व ठीक आहे; परंतु आपलें जें अव्यक्त गूढ स्वरूप आहे, त्या स्वरूपाचे ठिकाणीं मात्र शस्त्राचा किंवा कोणत्याही उपायाचा लाग चालत नाहीं. याला महाराज काय करावें? ॥ ३७ ॥

नामें रूपें बहुवसें । उभारूनि पाडिलीं ओसें ॥
सत्तेचेनि आवेशें । तोषलासि ना ॥ ३८ ॥

अनंत नामरूपांची उभारणी करून मिथ्या भान दाखवीत आहां; आणि याच सुखाच्या सोहळ्यांत आपण संतुष्ट आहां. ॥ ३८ ॥

श्रीगुरो, नामरूपांची पुष्कळ उभारणी करून पुनः ती सर्व ओसाड केली, म्हणजे मिथ्या म्हणून सिद्धांत केला. हा जो मिथ्या नामरूपांचे उभारणीचा विलास आपल्या सत्तेवर चालला आहे, त्या सोहळ्यांत आपण संतुष्ट आहां! म्हणजे अनंत जगतें आपल्या सत्तेवर उत्पन्न व्हावीं, नाहींतशीं व्हावीं, पण आपणास त्यांची दादही नसावी! इतका विलास चालला असतां आपल्या स्वरूपानंदामध्यें नित्य निमग्न आहांत! ॥ ३८ ॥

अशा श्रीगुरूंच्या ठिकाणीं कोणच्या प्रकारचा शिष्य असला म्हणजे श्रीगुरूंच आणि त्याचें जमतें तें सांगतातः--

जिउ घेतलिया उणें । चालों नेदिसी साजणें ॥
भृत्यु उरे स्वामीपणें । तेहि नव्हे ॥ ३९ ॥

जीवपणा हरण केल्यावांचून आपण शिष्याची शोभा चालू देत नाहीं; आणि सेवकपणाच्या अपेक्षेनें आलेला स्वामीपणा तोही उरूं देत नाहीं ॥ ३९ ॥

ह्याचा भावार्थ हा आहे कीं, जीवपणाचा भाव टाकून जो तुमचेकडे येईल, त्याचें आणि तुमचें बोलणें चालणें वगैरे होतें; आणि तो जर तुह्मांस स्वामी

करून व आपण सेवक होऊन ह्मणजे सेव्य-सेवक असा भेद घेऊन येईल, तर मात्र, गुरुराया, तें तुम्हांस खपत नाहीं ! ॥३९॥

असें जर आहे, तर मग श्रीगुरूंचें दर्शन होण्यास शिष्यानें काय केलें पाहिजे तें सांगतातः—

विशेषाचेनि नांवें । आत्मत्वही न साहवे ॥
किंबहुना न व्हावें । कोण्हीच या ॥ ४० ॥

(ज्या श्रीगुरूंच्या ठिकाणीं नामरूपादिक नाहींतच, त्यांस) आत्मा हें विशेष नांव देखील सहन होत नाहीं; फार काय सांगावें ? येथें कसलाच लाग चालत नाहीं. ॥ ४० ॥

जीवशिवभावाहून आत्मा श्रेष्ठ आहे, अशा रीतीनें विशेष-भावही आत्म्याचे ठिकाणीं सहन होत नाहीं. कारण वास्तविक द्वैतावांचून सामान्य-विशेष-भाव घडणार नाहींत. आत्मस्वरूपाला जोडीदार दुसरा आत्मा नाहीं, म्हणून त्याचे ठिकाणीं सामान्य-विशेष-भाव नाहींत. सर्व नामरूप प्रपंचामध्यें सामान्य-विशेष-भाव घडतात. शिष्य जर आपलें नामरूप कायम ठेवून ह्यांची भेट घेण्याची इच्छा करील, तर तें कधींही घडणार नाहीं. कां कीं, ते नामरूपविवर्जित, आणि शिष्य नामरूपसहित, तेव्हां दोघांचें जुळणार कसें ? एवढ्याकरितां, श्रीगुरूंचें दर्शन व्हावें अशी शिष्यास इच्छा असेल तर, त्यानें आपले नामरूपांचा परित्यागच केला पाहिजे. ॥ ४० ॥

श्रीगुरूंकडे गेल्यानंतर शिष्याचें नामरूप राहणारच नाहीं, हें दोन ओंव्यांनीं दृष्टांतपूर्वक सिद्ध करितातः—

राति नुरेचि सूर्या । नातरी लवण पाणिया ॥
नरोचि जेविं चेइलिया । नीद जैसी ॥ ४१ ॥
कापुराचे थळीव । नुरेचि आगीची बरव ॥
नुरेचि रूप नांव । तैसें यया ॥ ४२ ॥

सूर्यापुढें रात्र जशी उरत नाहीं, किंवा पाण्यापुढें मीठ जसें रहात नाहीं अथवा जागें झाल्यावर झोंप जशी टिकत नाहीं, ॥४१॥ किंवा ज्याप्रमाणें कापुराचे सुरेख अलंकार करून अग्नीजवळ नेले तर त्यांचें नामरूप उरत नाहीं, त्याप्रमाणें॥४२

श्रीगुरूंच्या सानिध्यानें शिष्याचें नामरूप राहतच नाहीं, श्रीगुरु शिष्याला आपल्या स्वरूपाची ह्मणजे नामरूपरहित अखंडानंदाची प्राप्ति करून देतात; ह्मणजे शिष्यासही आपल्याप्रमाणें नामरूपरहित—केवळ वस्तुस्वरूप करून टाकितात ! ॥ ४१ ॥ ४२ ॥

उपासनेकरितां ' आपण वंद्य व्हा ! ' अशी शिष्यानें पुष्कळ विनंती जरी

केली, तरी ते वंद्य ह्मणून होत नाहींत; कारण, भेद उत्पन्न करण्याकरितां ह्यांना पुष्कळ जरी भीड खर्च केली तरी ते भीड ऐकत नाहींत असें सांगतातः—

याच्या हातांपायां पडे । तरी वंद्यत्वें पुढें न मंडे ॥
न पडेचि हा भिडे । भेदाचिये ॥ ४३ ॥

श्रीगुरूंच्या हातांपायां पडलें ह्मणजे त्यांची पुष्कळ विनवणी केली, तरी वंद्यत्वाला ह्मणून ते येतच नाहींत; आणि त्याचप्रमाणें भेदाच्या भिडेलाही पडत नाहींत ! ॥ ४३ ॥

कारण, वंद्य-वंदकभाव जर झाला, तर तेथें द्वैतभेद झालाच ! हें महाराजांनीं प्रथम प्रकरणाच्या ५१ व्या ओंवीमध्यें सांगितलेंच आहे; आणि श्रीगुरु तर शिष्याला वस्तुस्वरूप—नामरूपरहित करून टाकतात; तेव्हां भेद उत्पन्न करण्याविषयीं त्यांची कितीही काकळूत केली तरी ते कसचे ऐकतात ! ॥४३॥

वंदनाच्यासंबंधानें श्रीगुरूला वंद्यत्व आणावें, असलें नाशिवंत वंद्यत्व तेथें उत्पन्न होणारच नाहीं; कारण ते नित्य वंद्यरूपच आहेत, हें दृष्टांतपूर्वक सिद्ध करितातः—

आपणाप्रति रवी । उदो न करी जेवीं ॥
हा वंद्य नव्हे तेवीं । वंदनासी ॥ ४४ ॥

सूर्य ज्याप्रमाणें आपला उदय करीत नाहीं, त्याप्रमाणें हा वंदनाला वंद्य होत नाहीं. ॥ ४४ ॥

आतां आपला उदय झाला ही गोष्ट सूर्यास ठाऊक नसते; कारण, सूर्याला आपला स्वतांचा जर कधीं अस्त असेल, तर आपला आतां उदय झाला ह्याचें भान त्यास होईल. तो उदयास्तविवर्जित असल्यामुळें त्याचा त्याला नित्य उदयच आहे; त्याचप्रमाणें, श्रीगुरु हे आपल्या स्वरूपेंकरून नित्य वंद्यच आहेत; वंदनसंबंधानें नवीन वंद्य होणार नाहींत. ॥ ४४ ॥

वंदनसंबंधानें येणारें वंद्यत्व कधींही प्राप्त होणार नाहीं हें दुसऱ्या रीतीनें सिद्ध करितातः—

कां समोरपण आपलें । न लाहिजे कांहीं केलें ॥
तैसें वंद्यत्व घातलें । हारौनि येणें ॥ ४५ ॥

कांहीं केलें तरी ज्याप्रमाणें आपल्या समोर आपल्याला उभें रहातां येत नाहीं, त्याप्रमाणें ह्यानें आपलें वंद्यत्व हरून घेतलें आहे. ॥ ४५ ॥

कोणत्याही पुरुषाला दुसऱ्या पदार्थास आपल्यापुढें आणतां येईल; मोठा राजा जरी झाला, तरी वाटेल त्या माणसास आपल्या पुढें आणून उभा करील, परंतु सर्व ऐश्वर्य जरी खर्च केलें तरी आपल्याला आपल्यापुढें आणतां येणार

नाहीं. त्याचप्रमाणें, श्रीगुरूंनीं वंद्यत्व नष्ट करून टाकिलें आहे; आतां काय वाटेल तें जरी केलें, तरी त्यांस वंद्यत्व आणितां येणार नाहीं. ॥ ४५ ॥

तेंच दुसऱ्या दृष्टांतानें सांगतात:—

आकाशाचा अरिसा । नुठे प्रतिबिंबाचा ठसा ।
हा वंद्य नव्हे तैसा । नमस्कारासी ॥ ४६ ॥

आकाशाच्या आरशांत ज्याप्रमाणें प्रतिबिंब पडत नाहीं, त्याप्रमाणें हा नमस्काराला वंद्य होत नाहीं. ॥ ४६ ॥

आकाशाचा आरसा केला, तर त्यांत प्रतीबिंब पडावें कोणाचें ? त्याप्रमाणें, ज्या श्रीगुरूंची सर्वत्र व्याप्ति, त्यांनीं कोणाच्या नमस्काराला वंद्य व्हावें ? जेवढें ह्मणून वंदन करणारे, त्यांचेमध्येंही ओतप्रोत श्रीगुरूंची व्याप्ति आहेच; म्हणून ते वास्तविक वंदन करणारे नाहींत. मग श्रीगुरु हे कोणाच्या नमस्काराकरितां आपल्याकडे वंद्यत्व घेतील ? अर्थात् कोणाच्याही नमस्काराला श्रीगुरु वंद्य नाहींत हा सिद्धांत. ॥ ४६ ॥

आपण वंद्यत्व घेत नाहींत, उलट शिष्याची काय स्थिति करितात तें सांगतात:—

परी नव्हे तरी नव्हो । हे वेखासें कां घेवों ॥
परी वंदीतयाहि ठावो । उरों नेदी ॥ ४७ ॥

पण हा वंद्य होत नाहीं तर न होवो; हें वाकडें मी कशाला म्हणूं ! पण, हा वंदन करणाराचा ठाव देखील उरूं देत नाहीं ! ॥ ४७ ॥

बरें बोवा, श्रीगुरु कोणालाही वंद्य होत नाहींत तर न होऊं द्या. मी उगीच वाकडेपणा तरी कशाला घेऊं ? पण दुसरी मौज ही कीं, वंदन करायाला जो जातो, त्याचा मुळीं ठिकाणच नाहींसा करून टाकितात. म्हणजे त्याचा ग्रास करून टाकितात. तात्पर्य हें कीं, शिष्याचा जीवभाव नष्ट करून टाकितात. एकदा श्रीगुरूची आणि ह्यांची गांठ पडली, कीं पुनः तो जीवभावानें रडत बसणार नाहीं, किंतु नित्यानंदांत राहील ! ॥ ४७ ॥

हेंच दोन ओंव्यांनीं दृष्टांतपूर्वक सिद्ध करितात:—

आंगौनि येकुणा झोळू । फेडितांचि तो तरी बाहिरिळू ॥
कडु फिटे आंतुळु । न फेडितांचि ॥ ४८ ॥
नाना बिंबपणासरिसें । घेऊनि प्रतिबिंब नासे ॥
नेलें वंद्यत्व येणें तैसें । वंदितेंनसीं ॥ ४९ ॥

नेसलेल्या धोतराचा एक डावीकडील कच्छ सोडिला म्हणजे बाकीचे कच्छ सहज फिटतात. ॥४८ ॥ अथवा प्रतिबिंब नाहींसे होतें तें एकटें आपणच नाहींसें

होत नाहीं तर मुखावरील बिंबपणासहवर्तमान नाहींसें होतें; त्याप्रमाणें वंदन करणारासहवर्तवान वंद्यत्व नेलें. ४९ ॥

ह्या स्थळीं हें रहस्य आहे कीं, प्रतिबिंब मूळच्या मुखांत ऐक्य पावलें म्हणजे बिंबाला बिंब म्हणणेंही रहात नाहीं; तसें, वंदन करणाराचा वंदनकर्तेपणा नाहींसा करून टाकला म्हणजे त्यांचे ठिकाणचें वंद्यत्वही आपोआपच जातें; म्हणजे श्रीगुरूस्वरूपाचे ठिकाणीं दोन्ही भाव रहात नाहींत. ॥ ४९ ॥

श्रीगुरूंचें ज्ञान प्रत्यक्ष डोळ्यांना कां होत नाहीं ? अशी कोणी शंका करील तर त्याचें उत्तर पुढील ओंवीचे प्रथमार्धांत सांगून, उत्तरार्धापासून चोपन्नावे ओंवीपर्यंत स्वानुभव सांगतातः—

नाहीं रूपाचि जेथें सोये । तेथें दृष्टीचें कांहींचि नव्हे ।
आह्मां फळले हे पाये । ऐसिया दशा ॥ ५० ॥

जेथें रूपच नाहीं तेथें दृष्टीचा कांहींच उपयोग नाहीं. (आतांपर्यंत वर्णन केलेली) ही अशी स्थिति आम्हांस प्राप्त होण्यास हे (सद्गुरूंचे पाय फलद्रूप झाले) ५०

जर पदार्थास कांहीं तरी रूप असेल, तरच त्याचें ज्ञान डोळ्यांला होणार. ज्या परमात्मरूप श्रीगुरूंच्या ठिकाणीं रूपाचा अत्यंत अभावच आहे, त्या श्रीगुरूंचें ज्ञान डोळ्यांला होणारच नाहीं. असें सर्वव्यापी रूपरहित श्रीगुरूंचे चरण म्हणजे सकळधर्मविवर्जित केवळ सच्चिदानंद स्थिति. त्या स्थितीसच येथें पाय म्हणून म्हटलें आहे. ते पाय मला त्यांचेच कृपेनें प्राप्त झाले; म्हणजे त्यांच्या स्वरूपाप्रत मी प्राप्त झालों ही तरी त्यांचीच कृपा. सर्व प्राणिमात्राचे पाय ज्यांच्या सत्तेनें चालतात, ते श्रीगुरु सर्वांचे पाय होत, या अभिप्रायानें 'पाय' शब्दाची योजना केली आहे. वस्तुतः ते सर्वेन्द्रियरहित आहेत. ॥ ५० ॥

गुणा तेलाचिया सोयरिका । निर्वाहिली दीपकळिका ॥
ते का होईल पुष्टिका । कापुराचिया ॥ ५१ ॥

वात व तेल यांच्या संबंधानें तयार केलेल्या दीपकलिकेस कापुराच्या ज्योतीची बरोबरी येईल काय ? ॥ ५१ ॥

दीपाचा दृष्टांत पूर्वपक्षाचा आहे, त्या दृष्टान्तेकरून पूर्वपक्षाचा हा अभिप्राय आहे कीं, "वात व तेल यांच्याशीं अग्नीचा संबंध होऊनही वात व तेल आपल्या स्वरूपेंकरून अवशिष्ट राहिल्याचें अनुभवास येतें. त्याप्रमाणें, गुरुशिष्यांचा संबंध झाला तरी शिष्यपणा नाहींसा होऊं नये; असें मानिल्यानें अनादिकालापासून चालत आलेला गुरुशिष्यसंप्रदाय उच्छिन्न होणार नाहीं." ह्यावर महाराज उत्तर सांगतात कीं, कापुराच्या दृष्टांतामध्यें अग्नीचा उत्तम कापुराशीं संबंध झाल्याबरोबर कापूर अग्निरूपच होऊन जातो. वातीप्रमाणें मागें अवशिष्ट राहत नाहीं. परमार्थिक दृष्टीनें जरी गुरु व शिष्य एकरूपच असले, तरी व्यावहारिकदृष्ट्या त्यांचा गुरु-

शिष्यपणा कायम राहून संप्रदाय चालण्यास प्रतिबंध नाहीं. फक्त परमार्थिकदृष्ट्या गुरुशिष्यभावाची बाधा होते. ॥५१॥

तया दोहों परस्परें । होय ना जंव मेळैहेरे ।
तंव दोहींचेंही सरे । सारिसेंचि ॥ ५२ ॥

कापुराचा व अग्नीचा एकमेकांशीं संबंध होतांच दोघेही एकदम नाहींतसे होतात ५२

ह्याचा अभिप्रायः– कापुराच्या थोडक्या भागाला अग्नीचा संबंध होण्यापूर्वी कापूर व अग्नि असा भेद असतो. तो दोघांचा संबंध होतांक्षणींच भेद नष्ट होऊन जातो. ॥ ५२ ॥

तेविं देखेना मी ययातें । तव गेलें वंद्य वंदितें ॥
चेइलिया कांतें । स्वप्नींचें जेवीं ॥ ५३ ॥

ज्याप्रमाणें स्वप्नांतील कांत व कांता हीं दोघेंही, पुरुष जागा झाल्यावर नाहींतशीं होतात, त्याप्रमाणें मी श्रीगुरूला पाहतों न पहातों तोंच वंद्य व वंदिता हे दोन्ही भाव नाहींतसे झाले. ॥ ५३ ॥

ह्मणजे ज्या परमात्मस्वरूपाच्या ठिकाणीं वंद्य व वंदिता असे दोन भाव उत्पन्न झाले होते, ते दोन्ही भाव नष्ट झाल्याबरोबर परमात्मरूप श्रीगुरूच अवशिष्ट राहिले. ॥ ५३ ॥

किंबहुना इया भाखा । द्वैताचा जेथें उपखा ॥
फेडोनियां स्वसखा । श्रीगुरु वंदिला ॥ ५४ ॥

फार काय सांगावें ? ज्या भाषेंत द्वैताचा श्रम आहे, ती द्वैतभाषा एकीकडे सारून, माझा सखा जो श्रीगुरु त्यास वंदन केलें. ॥ ५४ ॥

श्रीगुरु वंद्य नाहींत व आपण वंदन करणारेंही नाहीं, हें मागील ओंवीपर्यंत सोपपत्तिक सांगितलें. उभयस्वरूपांचा अभाव असतांही पुनः या ओंवींत वंदन केलें असेंच सांगितलें. याचा हा अभिप्राय आहे कीं, वास्तविकरूपानें भासलेला द्वैतसंबंध विचारदृष्ट्या बाध करून, केवळ परमात्मास्थितीनें जें आपलें असणें, त्यालाच येथें वंदन केलें असें म्हटलें आहे. लोकांत बाधित व नाश ह्या दोन्ही शब्दांचा अर्थ एकच समजला जातो. परंतु बाध शब्दाचा अर्थ भिन्न आहे. शास्त्रीय व्यवहारांत बाध शब्दाचा अर्थ, ' मिथ्यात्वदृढनिश्चय ' असा आहे. मृगजळाचे ठिकाणीं मनुष्य जलाचा बाध करितो. जरी बाध केला तरी प्रतीतीचा नाश होत नाहीं. त्याप्रमाणें, गुरुशिष्यभाव विचारदृष्ट्या जरी बाधित झाला, तरी गुरुशिष्यभावाची प्रतीति नष्ट होणार नाहीं. या अभिप्रायानें पुनः ' वंदन केलें ' असें ह्मटलें आहे. ॥ ५४ ॥

येथून पुढें दहा ओंव्यांनीं आपला सखा जो श्रीगुरु त्याच्या स्वरूपाचा नवलाव सांगतातः--

याच्या सख्याची नवाई । आंगीं एकपणा रूप नाहीं ।
आणि गुरु-शिष्य दुबाळिही । पवाडु केला ॥ ५५ ॥

याच्या सख्याचा नवलाव काय सांगावा ? एकपणा आणि रूप असे दोन्ही अंगाला लागू देत नाहींत; आणि गुरुशिष्य या द्वैताचा तर सोहळा वाढविला आहे. ॥ ५५ ॥

कैसा आपणया आपण । दुवेंविण सोईरेपण ॥
हा याहूनि विलक्षण । नाहींना नोहे ॥ ५६ ॥

दुसऱ्याशिवाय आपला आपणच द्वैतावांचून गुरुशिष्य कसा झाला हें कांहीं सांगतां येत नाहीं. वस्तुतः श्रीगुरु हे अस्तित्व व नास्तित्व या दोन्ही धर्मांहून विलक्षण अशा अस्तित्वरूपानें आहेत. ॥ ५६ ॥

जग आघवें पोटीं माये । गगनायेव्हडे होउनि ठाये ।
तेचि निशी साहे । नाहींपणाची ॥ ५७ ॥

जग गगनाचे पोटांत आहे, व तें गगन ज्याचे पोटांत आहे, तेवढाच हा आहे; तितकीच नाहींपणाची सीमा आहे. ॥ ५७ ॥

एवढें मोठें जग ज्याच्या पोटांत मावतें, असा गगनाएवढा दुसरा तर मोठा पदार्थ कोणता नाहीं; पण गगनही श्रीगुरूंच्या पोटांत मावतें. म्हणजे आकाशादि प्रपंच आपण होऊन राहतो, त्याचप्रमाणें सर्व पदार्थांचा अभावही याच्याठिकाणीं राहतो. याचा अभिप्राय हा कीं, जगताचा भाव व अभाव हे श्रीगुरूंच्याच ठिकाणीं राहतात. शिंपीचें ठिकाणीं भ्रांतिकालामध्यें दिसणारा रुप्याचा भाव व शुक्ति हीं दोन्ही ज्ञानोत्तरकालीं त्या शुक्तीचेच ठिकाणीं असतात; त्याप्रमाणें, श्रीगुरुस्वरूपाला न जाणतां भ्रांतीनें प्रतीत जो आकाशादि प्रपंच, त्याचें अस्तित्व, व श्रीगुरूंच्या दर्शनानंतर त्या आकाशादि प्रपंचाचा अभाव, हीं दोन्ही श्रीगुरूंच्याच ठिकाणीं नांदतात. ॥ ५७ ॥

कां पूर्णते तरि आधारु । सिंधु जैसा दुर्भरु ।
तैसा विरुद्धेयां पाहुणेरु । याच्या घरीं ॥ ५८ ॥

हें पहा—समुद्र ज्याप्रमाणें पूर्णतेला व अपूर्णतेला आधार, त्याप्रमाणें (अस्तित्व नास्तित्व या दोन) विरुद्धधर्मांचा यांच्या घरीं पाहुणचार होतो. ॥ ५८ ॥

समुद्राला जर पूर्ण म्हणावें, तर नद्यांना त्याच्या पोटांत जागा मिळते, तो पूर्ण कधींच होत नाहीं म्हणजे दुर्भर आहे. बरें, अपूर्ण म्हणावें, तर ग्रीष्मऋतूंत सर्व नद्या आटल्यानें हा कमीही होत नाहीं. म्हणून पूर्ण आहे. तेव्हां पूर्णता आणि अपूर्णता या दोन विरुद्ध धर्मांला समुद्र आधार आहे, त्याप्रमाणें एकत्व

आणि अनेकत्व–सद्सत्–या विरुद्ध धर्मांचा श्रीगुरूंच्या ठिकाणीं पाहुणचार आहे. ह्मणजे जरी हे धर्म परस्परविरुद्ध आहेत, तरी दोन्ही श्रीगुरूंच्याच ठिकाणीं कल्पित आहेत. ॥ ५८ ॥

तेजा तमातें कांहीं । परस्परें निकें नाहीं ।
परि सूर्याच्या ठायीं । सूर्यचि असे ॥ ५९ ॥

प्रकाशाचें आणि अंधकाराचें कधीं एके ठिकाणीं जुळावयाचें नाहीं; ते दोघे एकमेकांचे विरोधी आहेत; परंतु सूर्याच्या बाजूनें पाहिलें तर एक सूर्यच खरा. तेथें प्रकाश आणि अंधकार हें ह्मणण्यास सवडच नाहीं; आणि हे दोन्ही विरुद्ध धर्म त्याच्या सत्तेवरच नांदतात. ॥ ५९ ॥

येक ह्मणतां भेदें । तें कीं नानात्वें नांदे ।
विरुद्धें आपणया विरुद्धें । होतील काइ ॥ ६० ॥

एक ह्मटलें असतां सुद्धां ज्या ठिकाणीं भेद होतो, तें अनेकपणानें वागेल काय? आपल्याला आपणच विरुद्ध झालों, हें म्हणणें तरी घडेल काय? ॥६०॥

ह्मणौनि शिष्य आणि गुरुनाथु । या दोहों शब्दांचा अर्थु ।
श्रीगुरुचि परी होतु । दोहों ठायीं ॥ ६१ ॥

ह्मणून, शिष्य आणि गुरु हे शब्द मात्र दोन आहेत; परंतु या दोन शब्दांचा अर्थ म्हणजे अधिष्ठान एक श्रीगुरुच; ते श्रीगुरु आपण 'शिष्य' आणि 'गुरु' होऊन विलास करितात. ॥ ६१ ॥

कां सुवर्ण आणि लेणें । वसतें येकें सुवर्णें ।
वसतें चंद्र चांदणें । चंद्रींचि जेविं ॥ ६२ ॥
नाना कापुरु आणि परिमळु । कापुराचि केवळु ।
गोडी आणि गुळु । गुळुचि जेविं ॥ ६३ ॥
तैसा गुरुशिष्यमिसें । हाचि येकु उल्हासें ।
जऱ्ही कांहीं दिसे । दोन्ही पणें ॥ ६४ ॥

[यास दृष्टांतः–] सुवर्ण आणि सुवर्णाचे अलंकार हे एका सुवर्णावरच नांदतात; अथवा ज्याप्रमाणें चंद्र आणि चांदणें हीं दोन्हीं एका बिंबावरच रहातात; ॥ ६२ ॥ किंवा कापूर आणि त्याचा सुगंध मिळून जसा एक कापूरच, अथवा गोडी आणि गूळ मिळून जसा एक गूळच; ॥ ६३ ॥ त्याप्रमाणें, व्यवहारामध्यें जरी गुरुशिष्य असा व्यक्तिभेद दिसला, तरी त्या गुरुशिष्य मिषानें परमात्मरूप श्रीगुरूच विलास करितात. ॥ ६४ ॥

यास दृष्टांत सांगतातः—

आरिसा आणि मुखीं । मी दिसे हे उखी ।
आपुलिये ओळखी । जाणे मुख ॥ ६५ ॥

आरशामध्यें मुखाचें जें प्रतिबिंब पडलें आहे, तें दुसरें मुख नव्हे, तर मींच. ह्मणजे ज्या मुखाचें प्रतिबिंब पडलें तें, तें मुखच आहे, अशी आपली ओळख आपल्याच ज्ञानानें मुखास होते. ॥ ६५ ॥

तात्पर्य, आरशामध्यें आणि मुखाचे ठायीं प्रतिबिंब व बिंब हे दोन्ही धर्म आपल्यावरच आहेत, म्हणजे ह्या दोन्ही कल्पित धर्मांची सिद्धि आपल्यावरच असून दोहींमध्यें व्याप्ति आपलीच आहे, हें ज्ञान मुख आपल्या ओळखीनें जाणतें. ॥ ६५ ॥

हेंच दोन ओंव्यांनीं युक्तीनें सिद्ध करून सिद्धांत दृढ करितातः—

पहापा निरंजनीं निदेला । तो निर्विवाद येकला ।
परि चेता चेवविता जाहला । दोन्ही तोचि ॥ ६६ ॥
जे तोचि चेता तोचि चेववी । तेवीं हाचि बुझे हाचि बुझावी
गुरुशिष्यत्व नांदवी । ऐसेन हा ॥ ६७ ॥

पहा पहा असा विचार करा कीं, एक मनुष्य निर्जन वनांत एकटा निजला आहे. त्या ठिकाणीं तो एकटा आहे. ही गोष्ट निर्विवाद आहे. नंतर कांहीं वेळानें तो जागा झाला. आतां तो जागा झाला त्या वेळेस जागा होणाराही तोच, आणि जागा करणाराही तोच. ॥ ६६ ॥

जो जागा होणारा तोच जागा करणारा झाला. [ह्या ठिकाणीं जागा होणारा आणि करणारा हे दोन्ही धर्म ज्याप्रमाणें एका पुरुषावर राहतात.] त्याप्रमाणें श्रीगुरुच समजणारा (शिष्य) आणि समजून देणारा म्हणजे गुरु अशा रीतीनें गुरु शिष्यांची नांदणूक करून दोन्ही बाजूंनीं आपणच नांदतात ॥ ६७ ॥

आतां हें समजणें फार कठीण आहे. सामान्य दृष्टीच्या मनुष्यास कळणार नाहीं; तर कोणाला समजेल, तो अधिकारी सांगतातः—

दर्पणेवीण डोळा । आपुले भेटीचा सोहळा ॥
भोगिता तरि लीळा । सांगतो हें ॥ ६८ ॥

जर आरशावांचून डोळ्यानें आपल्यास पाहण्याचा सोहळा भोगणारा कोणी असेल तर त्यास ही गुरुशिष्यांची लीला सांगतो ॥ ६८ ॥

या ठिकाणीं हें रहस्य आहे कीं, जरी आरशामध्यें डोळ्याचें प्रतिबिंब झालें, तरी त्यास प्रकाशक डोळा, आणि ज्या प्रतिबिंबास डोळ्यानें प्रकाशिलें तो तरी डोळाच. प्रतिबिंबज्ञान होण्यापूर्वी सहकारी कारण ह्मणून आरशाची जरी अपेक्षा असली, तरी भोग होतेवेळेस प्रतिबिंब व बिंब ह्या दोहींमध्यें डोळ्याशिवाय दुस-

त्याची जरूर नाहीं. ह्या दृष्टांतांतील इतकें रहस्य समजण्याची ज्यास बुद्धि आहे. त्यासच ही गुरुशिष्यांची लीला परमात्मा श्रीगुरुच करितात. हें सांगितलें, व इतक्या अधिकाऱ्याच्या पुरुषासच हें समजेल. ॥ ६८ ॥

तेंच पुढें सांगतातः—

एवं द्वैतासी उमसों । नेदि ऐक्यासी विसकुसों ॥
सोईरिकीचा आतिसो । पोखीतसे ॥ ६९ ॥

अशा रीतीनें द्वैत उत्पन्न न करितां व एकत्वाचा बिघाड होऊं न देतां श्रीगुरु हे गुरुशिष्यांचा सोयरिकीच्या विलासाला पुष्ट करितात म्हणजे नांदवितात. ६९

निवृत्ति जया नांव । निवृत्ति जया बरव ॥
जया निवृत्तीची राणीव । निवृत्तिचि ॥ ७० ॥

ज्याचें नांव निवृत्ति व निवृत्ति हीच ज्याची शोभा व ज्या निवृत्तिरूप श्रीगुरुचें ऐश्वर्य निवृत्तिच. ॥ ७० ॥

या ओंवीमध्यें, द्वितीय चरणाचा अर्थ—स्वभावेंकरून सकल धर्मांहून निवृत्त जें परमात्मस्वरूप, त्याचे प्रथम चरणांत जो 'निवृत्ति' शब्द आहे तें नांव आहे म्हणून तें यथार्थ आहे; असा जो निवृत्ति त्या निवृत्तीचें ऐश्वर्य काय? अशा प्रश्नाची तृतीय चरणांत कल्पना करून, चतुर्थ चरणांत—सहजच ज्याचे सकलधर्मांविवर्जित स्वरूप आहे हेंच त्याची शोभा आहे. ह्मणूनच निवृत्ति नांव आहे. असें सांगितलें ॥ ७० ॥

वांचोनि प्रवृत्तिविरोधें । कां निवृत्तिचेनि बोधें ॥
आणिजे तैसा वादें । निवृत्ति नव्हे ॥ ७१ ॥

किंवा प्रवृत्तीच्या विरोधानें अथवा निवृत्तीच्या बोधानें येणाऱ्या (सापेक्ष) निवृत्तीपणासारखें हे निवृत्तीपण नाहीं. ॥ ७१ ॥

मागील ओंवींत सांगितल्याप्रमाणें, त्यांचा सहज निवृत्तीपणा ह्या प्रवृत्तीचा नाश करून मग निवृत्तिपणा आला आहे असें नाहीं किंवा आपल्या निवृत्तीचा बोध घेऊन निवृत्तिपणा आला आहे, असेंही नाहीं तर ह्या निवृत्तीपणा स्वभावसिद्ध आहे ॥ ७१ ॥

हेंच पुढें सात ओंव्यांनी दृष्टांतपूर्वक सिद्ध करितातः—

आपणा देऊनि राती । दिवसा आणी उन्नति ॥
प्रवृत्ति वारी निवृत्ति । नव्हे तैसा ॥ ७२ ॥
बोपसरयाचें बळ । घेऊनि मिरवे कीळ ॥
तैसें रत्न नव्हे निखळ । चक्रवर्ती ह्या ॥ ७३ ॥

सूर्य रात्रीचा नाश करून मग दिवसाचा उत्कर्ष करितो; त्याप्रमाणें प्रवृत्ति नाहींशी करून आपण निवृत्त पदाला पावतो, असा आमचा श्रीगुरु निवृत्ति

नाहीं. किंतु सहज निवृत्तिस्वरूप आहे. ॥ ७२ ॥ [तोरमल्लीची आंगठी करते वेळीं त्या तोरमल्लीच्या खालीं कांहीं द्रव्य घालतात, त्यास ओपसरा असें म्हणतात; आणि त्या] ओपसऱ्याच्या बळानें तोरमल्लीला प्रभा प्राप्त होते, तशा प्रकारचे [दुसऱ्याचें साह्य घेऊन निवृत्ति पदाला प्राप्त झालेलें असें] हें निवृत्ति रत्न नव्हे; किंतु स्वतःसिद्ध चक्रवर्ती आहे. म्हणजे अमूल्य रत्न आहे. ॥ ७३ ॥

गगनही सूनि पोटीं । जै चंद्राची पघळे पुष्टी ॥
तैं चांदिणें तेणेंसि उठी । आंग जयाचें ॥ ७४ ॥

आकाश आपल्या पोटांत घालून चंद्र जर गगनाएवढा झाला तर हा चंद्र आणि हें चंद्राचें चांदणें असें म्हणण्यास अवकाश राहील काय ? रहाणार नाहीं. कारण, चंद्र व चांदणें एकच. ॥ ७४ ॥

तैसें निवृत्तिपणासि कारण । हाचि आपणया आपण ॥
घेयावया फुलाचि झालें घ्राण । आपुली दृती ॥ ७५ ॥

त्याप्रमाणें, निवृत्तिपणाला कारण आपला आपणच झाला आहे. [कारण, परमार्थतः दुसरी वस्तुच नाहीं. मग प्रवृत्ति निवृत्ति कोठली ?] ज्याप्रमाणें आपल्या सुगंधाचा भोग घेण्याकरितां फूलच नाक होतें, त्याप्रमाणें, ॥ ७५ ॥

दिठी मुखाचिये बरवे । पाठीकडोनि जैं पावे ॥
तैं आरिसे धांडोळावे । लागती काई ॥ ७६ ॥
कीं रातीं हन गेलिया । दिवस हन पातलिया ॥
काय सूर्यपण सूर्या । होआवें लागे ॥ ७७ ॥

दृष्टि जर पाठीमागें वळून मुखाचें सौन्दर्य पाहील, तर मग आरसे शोधावयास पाहिजेत काय ? ॥ ८६ ॥ किंवा रात्र गेल्यावर आणि दिवस प्राप्त झाल्यावर सूर्याला आपल्या ठिकाणीं सूर्यपण आणावें लागतें काय ? ॥ ७७ ॥ रात्र जावो अगर दिवस येवो, सूर्याचा सूर्यपणा स्वतःसिद्ध आहे, रात्र–दिवस यांच्या जाण्यायेण्यावर अवलंबून नाहीं; त्याप्रमाणें, प्रवृत्तीच्या निरोधावर किंवा निवृत्तीच्या बोधावर श्रीगुरूंचा निवृत्तिपणा नाहीं, किंतु स्वतःसिद्ध निवृत्तिपणाच आहे. ॥ ७७ ॥

म्हणोनि बोध्य बोधोनि । घेपे प्रमाणें साधोनि ॥
ऐसा नव्हे भरंवसेनि । गोसावी हा ॥ ७८ ॥

म्हणून माझा स्वामी श्रीगुरु निवृत्ति तो शब्दांनीं किंवा इंद्रियादि प्रमाणांनीं गम्य होईल अशांतला नव्हे, निश्चयें करून असाच आहे. ॥ ७८ ॥

प्रकरणाचा उपसंहार करितातः--

ऐसें करणिया वीण । स्वयंभाचि जें निवृत्तिपण ॥
तयाचे श्रीचरण । वंदिले ऐसे ॥ ७९ ॥

असें अकृत्रिम व स्वयंभू निवृत्तिपण ज्या श्रीगुरूंचें आहे, त्यांचे चरण मीं अशा रीतीनें [भेद संबंध न होतां] वंदन केलें. ॥ ७९ ॥

श्रीगुरूंच्या वंदनाचें फल सांगून पुढील प्रकरणास अवतरण देतातः--

आतां ज्ञानदेवु ह्मणे । श्रीगुरु प्रणाम येणें ॥
फेडिलीं वाचाऋणें । चौही वाचांचीं ॥ ८० ॥

इति श्रीसिद्धानुवादे अनुभवामृत गुरुस्तवनम् नाम
द्वितीय प्रकरण संपूर्णम् ॥

आतां ज्ञानेश्वर म्हणतातः-- मीं या गुरूला नमस्कार करून [परादिक] चारी वाणींचें ऋण फेडिलें. ॥ ८० ॥

प्रकरण तिसरें.

वाचाऋणपरिहार.

द्वितीय प्रकरणांत श्रीगुरु परमात्म्यास वंदन केलें, व शेवटच्या ओवींत त्या वंदनाचें फल सांगितलें की, चाऱ्ही वाणींचीं ऋणें फेडिलीं. हें स्पष्ट करण्याकरितां पुढील प्रकरणास सुरवात आहे. प्रसंगानें अविद्येची अयथार्थताही निरूपण केली आहे:--

ययांचेनि बोभाटें । आत्मयाची झोंप लोटे ॥
पूर्ण तऱ्ही ऋण न फिटे । जें चेणेंचि नीद कीं ॥ १ ॥

या चाऱ्ही वाणींच्या बोलण्यानें आत्म्याचें अज्ञान निवृत्त होतें खरें, परंतु तें ऋण पूर्णपणें फिटत नाहीं; कारण, जें जागेपण तें झोंपेतुल्यच (अज्ञान बीजरूपानें शिलक राहतेंच.) ॥ १ ॥

परा, पश्यंती, मध्यमा आणि वैखरी अशा चार वाणी आहेत, त्यामध्यें 'परा' वाणी ज्ञानास म्हणतात; व त्याच्या पुढच्या विशेषभावाला स्थानभेदेंकरून पश्यंती व मध्यमा अशीं नांवें आहेत. वैखरी सर्वलोकप्रसिद्ध आहे. ह्या चार वाणींच्या साहाय्यानें आत्मस्वरूपाविषयींचें अज्ञान निवृत्त होतें, परंतु तें निःशेष

---

१ प्रकरण २ ओंवी ५४ पहा.

नाहींसें होत नाहीं अगदीं गाढ झोंपेंतून जागा केलेला मनुष्य " मी जागा झालों " असें ह्मणतो मात्र; परंतु त्याची झोंप निःशेष गेली नसते. ' मी जागा झालों ' हें बोलणें सुद्धां झोंपेंतलेंच असतें! याचा हा अभिप्राय आहे कीं, सच्चिदानंद-ब्रह्मरूपेंकरून जीवांस आत्म्याचें ज्ञान नाहीं, किंतु अविद्येंकरून मी मनुष्य, ब्राह्मण, काळा, गोरा इत्यादि अनात्म पदार्थांचे ठिकाणीं अहंबुद्धिपूर्वक जीवास ज्ञान आहे; आणि तेंच सर्व दुःखास कारण आहे. त्या अज्ञानाच्या निवृत्ति-करितां ज्ञानादि वाणींची अपेक्षा आहे. सामान्यशास्त्रसंस्कारेंकरून, ' मी देह नाहीं, किंवा देही नाहीं, किंतु सच्चिदानंद ब्रह्मरूप आहे. इतकें ज्ञान जरी जीवास झालें, तरी तें दृष्टांताप्रमाणें अविद्येमधलि आहे. तेंही निःशेष गेलें पाहिजे. ॥१॥

ह्यावरून, परादिक वाणींचा कांहीं उपयोग नाहीं, असें जर कोणास वाटेल, तर त्याचें निराकरण करितातः—

येऱ्हवीं परादिका चौघी । जीवमोक्षाच्या उपेगीं ॥
अविद्येसवें आंगीं । वेंचती कीर ॥ २ ॥

येऱ्हवीं; परादिक चारी वाणी जीवाला अविद्येपासून मोक्ष करून देण्यास उपयोगी आहेत; आणि त्या निश्चयेंकरून अविद्येबरोबरच आपल्या अंगाचा नाश करितात. ॥ २ ॥

हेंच दोन ओंव्यांनीं दृष्टांतपूर्वक सिद्ध करतातः—

देहासवें हातपायें । जाती मनासवें इंद्रियें ॥
कां सूर्यासवें जायें । किरणजाळ ॥ ३ ॥
ना तरी निद्रेचिये अवधी । स्वप्नें मरती आधीं ।
तेवीं अविद्येचे संबंधी । आटती इया ॥ ४ ॥

[कसा नाश करून घेतात ?] तर देह पडला ह्मणजे त्याच्या बरोबर जसे हातपाय जातात, किंवा मनाचा लय झाला ह्मणजे त्याच्या बरोबर जशीं इंद्रियें जातात, अथवा सूर्य गेला म्हणजे त्याचें बरोबर जशीं किरणें, जातात, ॥ ३ ॥ किंवा निद्रा संपली कीं स्वप्नांचा ज्याप्रमाणें नाश होतो, त्याप्रमाणें, अविद्येचा नाश झाला कीं अविद्याकार्य ज्या वाणी त्यांचाही नाश होतो,४ (ही वास्तविक स्थिति आहे; परंतु या स्थितीचा निश्चय या वाणी असतांना सुद्धां पुरुषांस होतो. त्या चारी वाणी जरी स्पष्ट रूपानें नसल्या तरी त्या सूक्ष्मरूपानें असतातच; म्हणून, जरी त्या स्थूलदृष्टीनें गेल्यासारख्या दिसल्या , तरी त्यांचा वास्तविक नाश होत नाहीं.)

हेंच दोन ओंव्यांनीं दृष्टांतपूर्वक सिद्ध करितातः—

मृतें लोहें होती । ते रसरूपें जिती ॥

जळोनि इंधनें येती । वन्हिदशे ॥ ५ ॥
लवण अंगें विरे । परी स्वादें जळीं उरे ।
नीद मरोनि जागरें । जिइजे निदें ॥ ६ ॥

लोखंड स्थूलरूपानें जरी नष्ट झालें, तरी तें रसायनरूपानें जिवंत असतें; अथवा काष्ठ जाळल्यावर जरी स्थूलरूपानें काष्ठ नष्ट झालें, तरी तेंच निखान्यांच्या रूपानें शिलक असतें; (कारण, वन्हि विशेष भावाला येण्यास कारण काष्ठें आहेत. ह्मणजे जोंपर्यंत काष्ठ असतें, तोंपर्यंत वन्हि असणार; जोंपर्यंत वन्हि आहे तोंपर्यंत काष्ठ आहेच. मात्र त्याचें प्रथमचे स्थूलरूप नष्ट होऊन तें सूक्ष्मरूपानें राहतें, असाच निश्चय केला पाहिजे.) ॥ ५ ॥ अथवा मीठ पाण्यामध्यें जरी स्थूलरूपानें नष्ट झालें, तरी स्वादरूपानें राहतें; किंवा निद्रा स्थूलरूपानें जरी नष्ट झाली, तरी तिचें कार्य जी जागृति, त्या रूपानें ती निद्राच जिवंत राहते. ॥ ६ ॥

तेंच दृष्टांतीं सिद्ध करितातः-

तेवीं अविद्येसवें । चौघी वेंचती जीवें ॥
तत्त्वज्ञानाचेनि नांवें । उठतीचि या ॥ ७ ॥

त्याप्रमाणें, अविद्येबरोबर ह्या चौघी स्थूलरूपानें नष्ट होतात खऱ्या; परंतु [वरील दृष्टांताप्रमाणें] ह्याच वाणी तत्वज्ञानाच्या रूपानें उत्पन्न होतात. ॥ ७ ॥

ह्याचा अभिप्राय हा आहे कीं, भ्रांतिकालामध्यें ह्या चारी वाणींच्या योगानें आपले ठिकाणीं जीव, ' मी देही आहें, सुखी-दुःखी आहें, पाप-पुण्यवान् आहें, ' इत्यादि व्यवहार करितो; नंतर सामान्य ज्ञान झाल्यावर, ' मी सच्चिदानंद ब्रह्मरूप आहें, ' असा व्यवहार करितो. पण हे दोन्ही व्यवहार अविद्यामूलकच आहेत. ७

तेंच पुढें सिद्ध करितातः—

हा तत्त्वज्ञान दिवा । मरोनि इहीं लावावा ॥
तरी हाही शिणलेवा । बोधरूपेंची ॥ ८ ॥

यांनीं स्वतः मरून तत्त्वज्ञानाचा दिवा लावावा हाही बोधरूपाच्या ठिकाणीं शीणच आहे. ॥ ८ ॥

ह्या परादिक चाऱ्ही वाणींनीं स्वतः नष्ट होऊन म्हणजे स्थूलरूपेंकरून नष्ट होऊन व सूक्ष्मरूपेंकरून राहून, तत्त्वज्ञानाचा प्रकाश करावा ह्मणजे सच्चिदानंद ब्रह्मरूपेंकरून जिवंत असावें, हाही परमार्थतः शीणच आहे, ह्मणजे बंधच आहे.८

ह्यास दृष्टांत सांगतातः—

येऊनि स्वप्न मेळवी । गेलिया आपणपां दावी ॥
दोन्ही दिठी नांदवी । नीद जैशी ॥ ९ ॥

निद्रा आली ह्मणजे स्वप्नाची प्राप्ति करून देते, आणि गेली ह्मणजे पुरुषाला आपल्या स्वरूपास ह्मणजे जागृतीस दाखविते; स्वप्न किंवा जागृति या दोन्ही अवस्था एक झोंपच दाखविते ॥ ९ ॥

ह्या दृष्टांत अविद्येशीं लावून दाखवितातः—

जिती अविद्या ऐसी । अन्यथा बोधातें गिंवसी ॥
तेचि यथा बोधेंसीं । निमाली उठी ॥ १० ॥

अविद्या स्थूलरूपानें असतां ती अयथार्थ बोध करविते, ह्मणजे 'मी मनुष्य' इत्यादि बोध करविते; आणि तीच जर स्थूलरूपानें नाश पावली, तर 'मी ब्रह्मरूप आहें,' अशा यथार्थ बोधानें उठते; परंतु हे दोन्ही बोधही अविद्येंतीलच आहेत, ह्मणून बंधच आहेत. ॥ १० ॥

तेंच दुसऱ्या ओंवीनें सिद्ध करितातः—

परि जीती ना मेली । अविद्या हे जाकळी ।
बंधमोक्षीं घाली । बांधोनिया ॥ ११ ॥

अविद्या जिवंत असो, किंवा मेलेली असो, ती बंधन हें करतेंच. जिवंत अविद्या जीवाला बंधांत जखडून टाकिते, आणि मेलेली अविद्या त्याला मोक्षांत अडकवून टाकिते. ह्यावरून हें सिद्ध झालें कीं, मोक्षही अविद्याकार्यच आहे, तेव्हां तोही बंधच आहे. ॥ ११ ॥

ह्यावर अशी शंका येईल कीं, मोक्ष हा सुद्धां बंधच आहे असें म्हणतां तर मोक्ष शब्दाचा अर्थ तरी काय ? अशी शंका झाली असतां पुढील ओंवीनें तिचें समाधान सांगतातः—

मोक्षुचि बंधु होये । तरी मोक्ष शब्द कां साहे ॥
अज्ञान परीं त्राये । वाउगीचि ॥ १२ ॥

मोक्षच जर बंध होईल, तर मग मोक्ष शब्दाचा अर्थ काय ? [असें जर ह्मणशील, तर, बाबा !] अज्ञानाच्या घरीं याची खोटीच प्रतिष्ठा आहे ! ॥ १२ ॥

यास दोन ओंव्यांनीं दृष्टांत सांगतातः—

वागुलाचेनि मरणें । तोषावें कीं बाळपणें ॥
येरा तो नाहीं मा कोणें । मृत्यु मानावा ? ॥ १३ ॥

बागुलबुवाच्या मरणानें बालकानेंच तोषावें; इतरांस तो नाहींच मग त्याचा मृत्यु कोणीं मानावा ? ॥ १३ ॥

बागुलबुवा खरा आहे असें ज्या लहान मुलांनीं मानलें आहे, त्यांनाच बागुलबुवा मेल्याचा हर्ष होईल; म्हणजे बागुलबुवापासून दुःख अज्ञानानेंच, आणि बागुलबुवा मेल्यानें दुःखापासून मुक्ति झाली हेंही अज्ञानानेंच लहान मुलाचे

ठिकाणीं व्यवहार होतात. मोठ्या माणसास, तो बागुलबुवा म्हणून कोणी नाहींच, असा निश्चय असल्यामुळें, तो मेला याचा संतोष ते मानीत नाहींत. ॥ १३ ॥

घटाचें नाहींपण । फुटलियाची नागवण ॥
मानीत असे ते जाण । ह्मणो ये कीं ॥ १४ ॥

अथवा, घटाचा जो प्रागभाव, तो फुटल्याबद्दल फार नुकसानी झाली असें म्हणणारे जे अज्ञानी असतील, त्यांनीं बंधमोक्ष खरे आहेत असें पाहिजे तर म्हणावें. ॥ १४ ॥

हाच दृष्टांत द्राष्टांताशीं मिळवून दाखवितातः--

ह्मणोनि बंधुचि तंव वावो । मा मोक्षा कें प्रसवो ॥
मरोनि केला ठावो । अविद्या तया ॥ १५ ॥

म्हणून, बंधच जर मिथ्या, तर मोक्ष खरा कोठून होणार? परंतु अविद्येनें आपण मरून मोक्षाला ठिकाण केलें, म्हणजे मोक्षाचें स्वरूप दाखविलें ! ॥ १५ ॥

यास दोन ओंव्यांनी प्रमाणें सांगतात--

आणि ज्ञान बंधु ऐसें । शिवसूत्राचेनि मिसें ॥
म्हणितलें असे । सदाशिवें ॥ १६ ॥
आणि वैकुंठींचेहि सुजाणें । ज्ञानपाशीं सत्त्वगुणें ॥
बांधिजे हें बोलणें । बहू केलें ॥ १७ ॥

आणि महादेवांनींही शिवसूत्रामध्यें ' ज्ञान हा बंधच आहे ' असें म्हटलें आहे ॥ १६ ॥ आणि त्याचप्रमाणें वैकुंठांतील सूज्ञानेंही (भगवान श्रीविष्णूंनींही) ' सत्त्वगुणाच्या योगानें जीव ज्ञानपाशांत बांधला जातो ' असें प्रतिपादन विस्तारानें केलें आहे. ॥ १७ ॥

स्वानुभव सांगतातः--

परि शिवें कां श्रीवल्लभें । बोलिलें येणेंचि लोभें ॥
मानू तेंहि लाभे । न बोलतांही ॥ १८ ॥

परंतु ही गोष्ट शिवांनीं किंवा विष्णूंनीं प्रतिपादन केली आहे, ह्मणून ती आह्मी मानतों असें नव्हे; त्यांनीं तसें जरी प्रतिपादन केलें नसतें, तरी आमचा अनुभव हाच; ह्मणजे ह्यांच्या बोलण्यावर आह्मी हा सिद्धांत केला असें नाहीं ॥१८॥

केवळ ज्ञानस्वरूप जो आत्मा, त्याला, सत्त्वादि गुणांचे संबंधानें उत्पन्न होणारें जें ज्ञान, त्याची अपेक्षा मुळींच नाहीं; किंतु तसें ह्मणणें सुद्धां उपहासास्पद आहे, असें पांच ओंव्यांनीं सांगतातः--

जे आत्मज्ञान निखळ । तेहि घे ज्ञानाचें बळ ॥
तैं सूर्य चिंती सबळ । तैसे नोव्हे ॥ १९ ॥

जें आत्मज्ञान निखळ आहे, तें जर ज्ञानाचा टेंका घेईल, तर सूर्यानें दुसऱ्याचें साहाय्य (उदयास येण्याकरितां) मिळविण्याची चिंता करीत बसण्यासारखें नाहीं का होणार ?

आत्मा केवळ ज्ञानस्वरूप आहे, आणि तो जर ज्ञानाचे बळाची इच्छा करील, तर सूर्यानें, 'अजून थोडासा अंधार आहे, अंमळ उजेडल्यावर आपण उदयास येऊं.' असें म्हटल्यासारखें होईल. परंतु तसें मुळींच नाहीं. स्वतः प्रकाशमान् जो सूर्य, त्याला अंधार म्हणजे काय पदार्थ आहे हें ठाऊक सुद्धां नाहीं ! मग तेवढा अंधकार जाऊं द्या अशी वाट तो कसा पाहील ? त्याप्रमाणें, आत्मा ज्ञानस्वरूप जर आहे, तर 'आतां मी ज्ञानाचे योगानें मोक्षाप्रत आलों' हें त्याचें म्हणणें कसें सिद्ध होईल ? ॥ १९ ॥

ज्ञानें श्लाघ्यतु आहे । तैं ज्ञानपण धाडिलें वांये ॥
दीपवांचून दिवा [वस्तु[1] न] लाहे । तैं आंग भुललाचि कीं ॥२०

जर या ज्ञानानें मोठेपणा येईल, तर मूळ ज्ञान व्यर्थ होईल; दिवा जर दुसऱ्या दिव्याची अपेक्षा करील, तर तो आपल्या स्वरूपाला विसरला असें म्हटलें पाहिजे. ॥ २७ ॥

आपलें स्वतः सिद्ध ज्ञान आहे तें विसरून जाऊन श्रवणादिसाधनांनीं ज्ञान मिळवून मी आतां मुक्त झालों असा जर मोठेपणा मिरवील, तर अन्य पदार्थ पाहण्याकरितां एखादा दिवा आणा हो ! असें स्वतः दिव्यानें म्हटल्याप्रमाणें होईल ! ह्यांत काय होईल कीं, 'दुसरा दिवा आणा ' असें ह्मणणारा जो दीप आहे, तो स्वतः प्रकाशरूप असतां, माझें अंग प्रकाशरूप नाहीं अशी त्याला भूल पडल्यामुळें तो तसें ह्मणतो; ह्मणजे आपल्या वास्तविक स्वरूपाचें भान नष्ट होऊन हा व्यवहार होत आहे हें सिद्ध आहे. ॥ २० ॥

आपणचि आपणापाशीं । नेणतां देशोदेशीं ॥
आपणपें गिंवशी । हें कीर होय ॥ २१ ॥
परि वहुतां कां दिया । आपणापें आठवालिया ॥
म्हणे मी यया । कैसा रिझों ॥ २२ ॥

आपण आपल्याजवळ नित्य आहों हें विसरून भ्रमानें मी हरवलों असा निश्चय करून देशोदेशीं शोध करावा लागला, असें कधीं होईल काय ?

१ 'वस्तु न ' हे कंसामधील शब्द ओंवींत नाहींत, परंतु अध्याहृत घेतले आहेत.

॥ २१ ॥ [होणार नाहींच; पण कदाचित् होऊन व] कांहीं दिवस लोटल्यावर जेव्हां आपलेपणाचा आठव झाला, तेव्हां तो आपल्याशींच म्हणतो कीं, मी पूर्वी हरवलों आणि आतां सांपडलों. या त्याच्या म्हणण्यानें [त्याला दुःख किंवा आनंद कसा होईल ? व] माझी रिझवणूक कशी होईल ? [होणारच नाहीं. इतकेंही असून जर तो आनंद मानूं लागला, तर तोही भ्रमच होय.] ॥ २२ ॥

तैसा ज्ञानरूप आत्मा । ज्ञानेंचि आपली प्रमा ॥
करितसे सोहं मा । ऐसा बंधु ॥ २३ ॥

त्याप्रमाणें, आत्मा मूळचा ज्ञानस्वरूप असतां सत्त्वादि गुणसंबंधीं ज्ञानानें 'मी स्वतः ज्ञानस्वरूप परमात्मा आहें.' असें म्हणेल, तर तें ज्ञानच भ्रम आहे, व तोही बंधच आहे. ॥ २३ ॥

असा भ्रम कां होतो याचें कारण सांगतातः—

जे ज्ञान स्वयें बुडे । ह्मणोनि भारी नावडे ॥
ज्ञानें मोक्षु घडे । तें निमालेनि ॥ २४॥

मूळचें स्वरूपभूत ज्ञान नाहींसें झाल्यामुळें त्याला आपला व्यापकपणा कळत नाहीं; [म्हणून साधुसंतांनीं त्याच्या स्वरूपाचा मोठेपणा जरी वर्णन केला, तरी त्याला आवडत नाहीं; आणि जेव्हां गुरुशास्त्रांपासून त्याला यथार्थ ज्ञान होतें, तेव्हां त्या] ज्ञानानें मोक्ष प्राप्त झाला असें यास वाटतें. परंतु त्या कालींही तें स्वकीय ज्ञान बुडालेलें असतें. ॥ २४ ॥

ह्या सर्व गोष्टींचा विचार केला असतां, याच प्रकरणाच्या चौथ्या ओंवीचा जो अभिप्राय सांगितला आहे, त्या अभिप्रायाची सिद्धि पांचव्या ओंवीपासून चोविसावे ओंवीपर्यंत करून, पुढील ओंवींत मिळवणी करितातः—

ह्मणोनि परादिका वाचा । तो शृंगारु चौ अंगांचा ॥
एवं अविद्या जीवाचा । जीवत्व त्यागीं ॥ २५ ॥

एवढ्याकरितां, अविद्येच्या अंगाचा शृंगार ज्या चार देहांच्या चार वाणी, त्या, जीवाचा जीवभाव नष्ट झाला ह्मणजे अविद्येसहवर्तमान नष्ट होतात.॥२५॥ [अशी वास्तविक स्थिति खरीं, परंतु तशी स्थिति होण्याचे पूर्वीच जिज्ञासूस तशी स्थिति झाल्याचें वाटतें, हेंच वाचेचें ऋण शिलक राहतें, असा अभिप्राय.]

तेंच पुनः सहा ओंव्यांनीं सिद्ध करितात. प्रकरणाचे आरंभामासून तों पंचविसावे ओंवीपर्यंत हें सिद्ध केलें असतांना पुनः सिद्ध करण्याविषयीं महाराजांचा प्रयत्न कां ? अशी शंका येईल, तर तिचें समाधान हें आहे कीं, जो सिद्धांत सांगितला, तो मुमुक्षूचे अंतःकरणावर चांगला दृढ व्हावा, ह्याच हेतूनें पुनः पुनः दृष्टांत वगैरे देऊन तेंच तेंच सांगतातः—

अंगाचेंनि इन्धनें उदासु । उठोनि ज्ञानाग्निप्रवेशु ॥
करि तेथें भस्मलेशु । बोधाचा उरे ॥ २६ ॥
जळीं जळा वेगळु । कापूर न दिसे अवडळु ॥
परि होऊनि परिमळु । उरे जेवीं ॥ २७ ॥
अंगीं लाविलिया विभूती तैं परमाणुही झडती ॥
परि पांडुरत्वें कांती । राहे जैसी ॥ २७ ॥
ना वोहळला आंगीं जैसें । पाणी पाणीपणें नसे ॥
तऱ्ही वोल्हासाचेनि मिसें । आथीच तें ॥ २९ ॥
ना तरी माध्यान्हकाळीं । छाया न दिसे वेगळी ॥
असे पायातळीं । रिगोनियां ॥ ३० ॥
तैसें ग्रासूनि दुसरें । स्वरूपीं स्वरूपाकारें ॥
आपुलेपणें उरे । बोधु जो कां ॥ ३१ ॥

चार देहरूपी लांकडें आपल्यावर त्रासून उठली, आणि त्यांनीं ज्ञानाग्नींत प्रवेश केला; तेथें तीं जळून गेलीं. जळून गेलीं तरी बोधरूप भस्माचा लेश तेथें उरतोच; ॥ २६ ॥ पाण्यांत टाकिलेला कापूर जरी स्थूलरूपानें दिसला नाहीं, तरी तो गंधरूपानें तेथें असतोच; ॥ २७ ॥ किंवा अंगास भस्म लाविलें असतां त्याचें परमाणुरूप स्थूलपण निघून गेलें, तरी पांढुरकी कांति सूक्ष्मरूपानें असतेंच; ॥ २८ ॥ अथवा पाणी वाहून गेलेल्या जमिनीवर स्थूलरूपानें जरी पाणी राहिलें नाहीं, तरी गारव्याचे रूपानें असतेंच; ॥ २९ ॥ किंवा आपली छाया जरी माध्यान्हकालीं वेगळी दिसली नाहीं, तरी ती आपल्या पायाखालीं सूक्ष्मरूपानें आहेच; ॥३०॥ त्याप्रमाणें, शास्त्रादिकांचे साहाय्यानें जरी द्वैताचा निरास केला, तरी जीवाचें पारमार्थिक स्वरूप जो परमात्मा, त्याचे ठिकाणींच ' मी आतां परमात्मरूप आहें ' असा बोध असतो, तोच ह्या चारी वाचांचे ऋणाचा शेष आहे. ॥ ३१ ॥

त्या वाणींच्या ऋणशेषांतून महाराज कसे मुक्त झाले हें सांगतातः—

तें ऋणशेष वाचा इया । न फेडवेचि मरोनियां ॥
तें पायां पडोनि मियां । सोडविलें ॥ ३२ ॥

तें वाणींचें ऋणशेष म्हणजे तो ज्ञानबोध चारी वाचांनीं मरूनही फेडवत नाहीं; तें ऋण मीं श्रीगुरूच्या पायां पडून फेडलें. ॥ ३२ ॥

ह्यामध्यें हें रहस्य आहे कीं, जी गोष्ट होण्याला अत्यंत कठीण, ती, ज्ञानेश्वर महाराजांनीं ज्याप्रमाणें श्रीगुरूला वंदन केलें; त्याप्रमाणें केलें असतां त्याचे कृपेनें सहज होऊन जाते. हा गुरुवंदनाचा महिमा आहे. कदाचित् आपापले गुरूस वंदन करणारे असूनही, त्यांना या स्थितीची प्राप्ति घडली नसेल तर, किंवा घडणार नाहीं तर, त्यांनीं श्रीगुरूचें यथार्थ स्वरूप जाणलेंही नाहीं, व वंदन करण्याची त्यांस हातवटीही माहीत नाहीं असें जाणावें. ॥ ३२ ॥

एवढ्याकरितां, आपल्या स्वानुभवावरून मुमुक्षूंस उपदेश करून प्रकरण संपवितात:—

> ह्मणोनि परा पश्यंति । मध्यमा हन भारती ॥
> या निस्तरलिया लागती । ज्ञानी अज्ञानीचि ॥ ३३ ॥

इति श्रीसिद्धानुवादे अनुभवामृते वाचाऋणपरिहार नाम तृतीय प्रकरण संपूर्णम् ॥

[वाचेच्या ऋणांतून सुटल्यावांचून वास्तविक कल्याण नाहीं.] ह्याकरितां परा, पश्यंति, मध्यमा व वैखरी यांच्या ऋणांतून अज्ञानांनीं तर आपली मुक्तता करून घेतलीच पाहिजे; इतकेंच नव्हे, तर सामान्य-अपरोक्ष-ज्ञान ज्यास उत्पन्न झालें असेल, त्यानेंही ह्या वाणींचे ऋणांतून मुक्त झालें पाहिजे. ॥ ३३ ॥

प्रकरण चौथें.

ज्ञानाज्ञानभेदकथन.

तृतीय प्रकरणामध्यें महाराजांनीं सद्गुरूला वंदन करून वाचेच्या ऋणांतून मुक्त झाल्याचें सांगितलें. यद्यपि त्या प्रकरणामध्यें 'वाचाऋण' या शब्दाचा प्रयोग केला आहे, तथापि त्याचा अर्थ अविद्यालेश असाच आहे, हें त्याच प्रकरणांतील ४, १० व ११ या ओंव्यांवरून स्पष्ट होत आहे. ती अविद्या गुरु-कृपेनें नष्ट झाली असतां, तिचें अधिष्ठान परमात्माच सर्व जगतामध्यें अभेदानें नांदत आहे, ह्मणजे सर्व व्यवहार परमात्म्याचा विलास असून भेदाचा गंधही नाहीं, असें या चतुर्थ प्रकरणांत महाराज सांगतात:—

> आतां अज्ञानाचेनि मोरें । ज्ञान अभेदें वावरे ॥
> नीद साधोनि जागरें । नांदिजे जेवीं ॥ १ ॥

आतां, ज्याप्रमाणें निद्रेचा नाश करून निवळ जागृतिच केवळ नांदते, त्याप्रमाणें अज्ञानाचा नाश करून निवळ ज्ञानच अभेदानें संचार करितें ॥ १ ॥

निद्रेचा पूर्ण नाश झाल्यावर ज्याप्रमाणें जागृतिच असते, निद्रासंबंध मुळींच नसतो, त्याचप्रमाणें, अज्ञानाचा नाश झाल्यावर, स्वयंप्रकाश आत्मस्वरूप ज्ञान भेदसंबंधरहित असें सर्वत्र व्याप्त असतें. ॥ १ ॥

हेंच आणखी दृष्टांतानें सिद्ध करितातः—

कां दर्पणाचा निघाला । ऐक्यबोधु पहिला ॥
मुख भोगी आपुला । आपणचि ॥ २ ॥

अथवा, [ज्याप्रमाणें] मुख आपला पहिला म्हणजे मूळचा ऐक्यबोध आरशांत उत्पन्न झाल्यामुळें आपणच भोगतें ॥ २ ॥

यावर " तुमचें परमात्मरूप ज्ञान जगांतील पदार्थमात्राशीं ऐक्य करितें " अशी शंका पूर्वार्धानें उत्थापन करून त्याचें उत्तरार्धानें उपहास करून उत्तर देतातः—

ज्ञान जिया तिया परी । जगीं आत्मैक्य करी ॥
तैं सुरिया खोंचे सुरी । तैसें जालें ॥ ३ ॥

ज्ञान हें ज्या त्या प्रकारानें जगाशीं आत्म्याचें ऐक्य करितें, [असें म्हटलें] तर सुरीनें सुरीला खोंचल्या प्रमाणें होईल. ॥ ३ ॥

अज्ञान व अज्ञानकार्य यांचा नाश केल्यानंतर स्वरूपभूत ज्ञानच अवशिष्ट राहतें, अशी जी प्रथम ओंवीमध्यें प्रतिज्ञा आहे, त्या प्रतिज्ञेवर ह्या ओंवीच्या पूर्वार्धानें अशी शंका आहे कीं, ' ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय इत्यादि जो भेद अनुभवास येतो, तो अभेद ज्ञानामध्यें घडणें शक्य नाहीं. तस्मात् भेदच सिद्ध आहे. ' आणि त्याचें समाधान ओंवीचे उत्तरार्धानें असें सांगतात कीं, हें तुझें म्हणणें यथार्थ नाहीं. कारण ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय हा भेद व्यावहारिक आहे, पारमार्थिक नाहीं. परमार्थिक अवस्थेमध्यें ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय इत्यादि भेदामध्येंही ज्ञान अभेदानेंच आहे. तो भेद सत्य जर मानला, तर सुरीनें सुरीलाच खोंचलें असें ह्मटल्याप्रमाणें होईल. जर ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय हा भेद पारमार्थिक असता, तर ही शंका बरोबर होती. परंतु तो भेद स्वरूपज्ञानाचे ठिकाणीं स्वप्नाचे परी व्यवहारामध्यें कल्पित आहे. म्हणून पारमार्थिक अधिष्ठानज्ञानाला वास्तविक भेद येत नाहीं. ह्या ठिकाणीं हें रहस्य आहे कीं पूर्वपक्षी "ज्ञान" शब्दाचा अर्थ वृत्तिज्ञान असा करून शंका विचारतो; आणि सिद्धांती ब्रह्मज्ञानाचा स्वीकार करून उत्तर देतात. हें वर्म लक्षांत ठेवून पुढील ओंव्यांचा विचार केला म्हणजे प्रकरणसंगति नीट लागेल. ॥ ३ ॥

पूर्वपक्षानें घेतलेलें वृत्तिज्ञान (अहंब्रह्मज्ञान अज्ञानाचा अभाव करून आपलाही नाश करून घेतें. याप्रमाणें ज्ञानाज्ञानांचा नाश झाल्यानंतर ब्रह्मस्वरूपज्ञानच अवशिष्ठ राहतें, हें दृष्टांतपूर्वक दोन ओंव्यांनीं सांगतातः—

लावी आंत ठावूनि कोपटा । तो साधी आपणयासकटा ॥
कां बांधल्या चोरटा । मोटेमाजीं ॥ ४ ॥
आगी पोतासाचेनि मिसें । आपणपें जाळिलें जैसें ॥
ज्ञाना अज्ञाननाशें । तैसें जालें ॥ ५ ॥

ज्याप्रमाणें कोशकिडा आपलें घर तयार करून त्यांत आपण शिरून दार बंद करितो, आणि आपला नाश करून घेतो; किंवा चोरटा चोरी केलेल्या पदार्थाची मोट बांधून भीतीनें आपणही त्यांत शिरला म्हणजे चोरीच्या पदार्थांसहवर्तमान आपणास सांपडून देतो; ॥ ४ ॥ किंवा अग्नि कापरास जाळण्याचे मिषानें आपलाच नाश करून घेतो; त्याप्रमाणें, [अहंब्रह्मास्मि ' हें वृत्तिज्ञान मी मनुष्य कर्ता, भोक्ता, सुखी, दुःखी, मरणारा, पापी, पुण्यवान् इत्यादि व्यवहारास हेतु जें अज्ञान, त्या] अज्ञानाचा नाश करण्याच्या मिषानें ज्ञान हें आपलाही नाश करून घेतें. ॥ ५ ॥

तेंच पुनः प्रकारांतरानें सिद्ध करितातः—

अज्ञानाचा टेंका । नसतांही नाशाधिका ॥
फांके तंव उफखा । आपुला पडे ॥ ६ ॥

अज्ञानाचा टेंका नसतांही ज्ञान अधिक फांकतें; म्हणजे तें आपला नाश करून घेतें. ॥ ६ ॥

मी मनुष्य, कर्ता, भोक्ता, मरणारा आहें, हें जें वाटणें तेंच अज्ञान. याचा जर टेंका नसेल, तर मी शुद्ध, बुद्ध, नित्यमुक्त सच्चिदानंद ब्रह्मस्वरूप आहें, हें ज्ञान राहणार नाहीं; म्हणजे हें ज्ञान उत्पन्न होऊन अज्ञानाचा नाश करितें. याचा नाश केल्यानंतर उत्तरक्षणालाच आपलाही नाश करून घेतें. तें जें उत्तर-क्षणांत अज्ञानाचे टेंक्यावांचून ज्ञान राहतें, तें आपला नाश करून घेण्या-करितांच असतें. ॥ ६ ॥

हीच गोष्ट दृष्टांतपूर्वक चार ओंव्यांनीं सिद्ध करितातः—

दशाहि ते निमालिया । येणें जें उवाया ॥
तें केवळ नाशावया । दीपाचे परी ॥ ७ ॥
उठणें कीं पडणें । कुचभाराचे कोण जाणे ॥
फांकणें किं सुकणें । जाउळाचें ॥ ८ ॥
तरंगाचें रूपा येणें । तयाचि नांव निमणें ॥
कां विजूचें उदैजणें । तोचि अस्तु ॥ ९ ॥

तैसें पिऊनि अज्ञान । तंववरी वाढे ज्ञान ॥
जंव आपुलें निधन । निःशेष साधे ॥ १० ॥

वात संपण्याचे वेळीं दिवा अधिक मोठा होतो, तो केवळ आपला नाश करण्याकरितांच; ह्मणजे दिव्याचें मोठें होणें हाच त्याचा नाश; ॥ ७ ॥ स्तनांचें उठणें तेंच पडणें, किंवा जाईचे फुलाचें फांकणें तेंच सुकणें. ॥ ८ ॥ तरंग उत्पन्न होणें, तोच त्याचा नाश; किंवा [अत्युत्तम दृष्टांत म्हणजे] वीज उत्पन्न होते तोच तिचा नाश. ॥ ९ ॥ त्याप्रमाणें, अज्ञान गिळून ज्ञान कोठपर्यंत असतें? तर आपला निःशेष नाश होईपर्यंत असतें? ॥ १० ॥

त्या ज्ञानाचा निःशेष नाश झाल्यानंतर ज्ञान व अज्ञान हीं दोन्ही रहात नाहींत; किंतु दोघांनाही अधिष्ठान जें स्वरूपज्ञान (ह्या प्रकरणाचे १ ओवीमध्यें अभेदरूपानें ज्ञान असतें असें ह्मटलें आहे तेंच ज्ञान) सर्वत्र असतें, ह्यास प्रथम तीन ओव्यांनीं दृष्टांत सांगतात, व १४ व्या ओवीमध्यें द्राष्टांताशीं एकवाक्यता करितातः--

जैसें कल्पान्तींचें भरितें । स्थळजळा दोहींतें ॥
बुडविलिया आरौतें । राहोंचि नेणे ॥ ११ ॥
कीं विश्वाहि वेगळ । वाढे जैं सूर्यमंडळ ॥
तैं तेज तम निखळ । तेंचि होय ॥ १२ ॥
नाना नींद मारोनि । आपणपें हिरौनि ॥
जागणें ठाके होवोनि । जागणेंचि ॥ १३ ॥
तैसें अज्ञान आटोनियां । ज्ञान येतें उवाया ॥
ज्ञानाज्ञान गिळूनियां । ज्ञानचि होय ॥ १४ ॥

ज्याप्रमाणें कल्पांत होण्याचे पूर्वी उदक व स्थळ असे दोन भेद असतात, परंतु कल्पांतसमयीं जेव्हां उदक वाढतें त्या वेळेला जगदंतःपाति जें स्थळ व जल त्या दोघांचाही नाश करून सर्वत्र जलच असतें; ॥ ११ ॥ किंवा सूर्यमंडल विश्वापेक्षां जास्त वाढलें सर अंधकार व प्रकाश दोन्ही जाऊन केवळ सूर्यमंडलच म्हणजे प्रकाशच होतो; ॥ १२ ॥ किंवा झोंप जाऊन व तत्संबंधी सापेक्षिक जागेपणाही जाऊन जागणें आपले स्वरूपानेंच शिलक असतें, ॥ १३ ॥ (रात्रीं पुरुष निजतो म्हणून त्यास सकाळीं 'मी आतां जागा झालों' असें वाटतें. परंतु जो रात्रीं निजत नाहीं, त्यास सकाळीं, मी जागा झालों, असें वाटत नाहीं, ह्याचें कारण तो सदासर्वकाल जागाच आहे, हा या दृष्टांताचा आभिप्राय) त्याप्रमाणें अज्ञानाची अटणी करून ज्ञान उत्कर्षाला येतें, व ज्ञानही

आपला नाश करून घेतें. ह्याप्रमाणें ज्ञान व अज्ञान ह्यांचा नाश झाला असतां स्वरूपज्ञानच अवशिष्ट राहतें ॥ १४ ॥

तेंच पुनः तीन ओंव्यांनीं दृष्टांतपूर्वक सिद्ध करितातः—

ते वेळीं पुनिवां भरे । ना अवसां सरे ॥
ते चंद्रींचि उरे । सतरावी जैशी ॥ १५ ॥
कां तेजांतरें नाटोपे । कोण्हे तमें न सिंपे ॥
तें उपमेचें जाउपें । सूर्याचि होय ॥ १६ ॥
ह्मणोनि ज्ञानें उजळे । कां अज्ञानें रुळे ॥
तैसें नव्हे निर्वाळे । ज्ञानमात्र जें ॥ १७ ॥

त्या वेळी, चंद्राचें मूलस्वरूप पौर्णिमेस पूर्ण होत नाहीं व आमावास्येस कमी होत नाहीं [असें जें स्वरूप तिला सतरावी कला ह्मणतात.] ती सतरावी कला स्वरूपानें चंद्राचे ठिकाणींच राहते ॥ १५ ॥ अथवा इतर तेजानें आवरला जात नाहीं, किंवा तमानें लिप्त होत नाहीं असा जो सूर्य त्याला उपमेचें जोडपें ह्मणजे उपमेला दुसरा पदार्थ नाहीं. त्याला उपमा सूर्याचीच ॥ १६ ॥ ह्मणून, ज्ञानानें प्रकाशलें जाणारें किंवा अज्ञानानें मिळणारें असें अधिष्ठान नाहीं. किंतु ज्ञाना-ज्ञानविवर्जित ज्ञानमात्रच आहे. ॥ १७ ॥

याप्रमाणें तिसऱ्या ओंवीपासून सतराव्या ओंवीपर्यंत, ज्ञानाज्ञानाहून विलक्षण व त्यांना अधिष्ठानभूत स्वरूपरूप पारमार्थिक ज्ञानमात्रच अवशिष्ट राहिलें, इतकें सिद्ध केलें. याजवर पूर्वपक्षी शंका करितो कीं, हें जें ज्ञानमात्र अवशिष्ट राहिलें त्याला जाणणाऱ्या इतर ज्ञानाचा जरी अभाव असला. तरी त्याचें त्यालाच ज्ञान होतें. असें मानिलें पाहिजे. हा जो स्वगत ज्ञातृ–ज्ञानाचा भेद, हा तरी शिलक आहेच, अशा अर्थानें पुढील ओंवीच्या प्रथमार्धात पूर्वपक्ष करून उत्तरार्धानें समाधान सांगतातः—

परी ज्ञानमात्रें निखळें । तेंचि कीं तया कळे ॥
काई देखिजे बुबुळें । बुबुळा जेवीं ॥ १८ ॥

परंतु ज्ञानमात्र जें निखळ आहे तें आपणा स्वतांस जाणूं शकेल काय ? बुबुळ हें स्वतः आपल्यास पाहूं शकेल काय ? ॥ १८ ॥

निखळ चिन्मात्र जो परमात्मा त्याला जाणणारें दुसरें ज्ञान कोणी नाहीं. हे सिद्ध झालें, तरी तो आपल्याला आपण जाणतो, हें कबूल करावें लागेल, आणि तसें झालें ह्मणजे एकच परमात्म्याचे ठिकाणीं ज्ञातृज्ञानादि भेद हा अवशिष्ट राहतोच, अशी शंका झाली असतां सिद्धांती प्रश्नपूर्वक उत्तर देतात कीं, बुबुळ हें सर्व पदार्थांस पाहतें, पण आपलें आपल्याला पाहतें कीं नाहीं असा प्रश्न केला

तर त्याचें उत्तर काय ? पाहतें ह्मणावें तर डोळे मिटल्यानंतर बुबुळ आपल्याला पाहते अशी प्रतीति येत नाहीं, यावरून त्याचे ठिकाणीं पाहण्याचीच योग्यता नाहीं असें ह्मणावें तर सर्व पदार्थांस पाहतें हें अनुभवसिद्ध आहे. यावरून बुबुळाचे ठिकाणीं जें पाहणें आहे तें पाहणें आणि न पाहणें ह्या दोहींहून विलक्षण केवळ पाहणेपणानेंच आहे. ॥ १८ ॥

हीच गोष्ट आणखी दृष्टांतानें सिद्ध करितातः--

आकाश आपणया रिगे । कायी आगि आपणया लागे ॥
आपला माथा वोळघे । आपण कोण्ही ॥ १९ ॥
दिठी आपणया देखे । स्वादु आपणया चाखे ॥
नादु आपलें आइके । नादपण ॥ २० ॥
सूर्य सूर्यासि विवळे । कां फळ आपणया फळे ॥
परिमळु परिमळें । घेपतु असे ॥ २१ ॥
तैसें आपणयां आपण । जाणतें नव्हे जाण ॥
ह्मणौनि ज्ञानपणेंवीण । ज्ञानमात्र जें ॥ २२ ॥

आकाश आपल्यामध्यें शिरूं शकेल काय ? अग्नि आपल्याला भाजूं शकेल काय ? कोणी आपल्याच डोक्यावर चढेल काय ? ॥ १९ ॥ दृष्टि आपल्याला पाहूं शकेल काय ? स्वाद आपल्याला चाखील ? नाद आपला ध्वनि ऐकूं शकेल काय ? ॥ २० ॥ सूर्य आपल्यालाच प्रकाशित करूं शकेल काय ? फल आपल्यालाच फलद्रूप होऊं शकेल काय ? वास आपल्याला वास घेऊं शकेल काय ? ॥ २१ ॥ [ह्या सर्व प्रश्नांचें उत्तर ' नाहीं ' असेंच आहे. ज्याप्रमाणें या गोष्टी घडणें शक्य नाहीं,] त्याप्रमाणें, परमात्मरूप ज्ञानास आपलें आपल्याला जाणणें शक्य नाहीं. असें समज. परंतु जाणणेंपणावांचून केवळ ज्ञानमात्रच तें आहे. [ह्या ओंवीचा सूक्ष्म रीतीनें जर विचार केला तरच यांतील रहस्य लक्षांत येण्यासारखें आहे.] ॥ २२ ॥

जर अधिष्ठानरूप ज्ञान आपलें आपल्यासच जाणील, तर त्यास अज्ञानच ह्मणावें लागेल हें दाखवितातः--

आणि ज्ञान ऐसी सोये । ज्ञानपणेंचि जरी साहे ॥
तरी अज्ञान हें नोहे । ज्ञानपणेंचि ॥ २३ ॥

आणि जर ज्ञानस्वरूप परमात्म्याचे ठिकाणीं ज्ञानाचा लाग लागेल, तर परमात्मरूप ज्ञानच अज्ञान होणार नाहीं काय ? ॥ २३ ॥

याचा हा अभिप्राय आहे कीं, परमात्मा ज्ञानस्वरूपच असल्यामुळें, त्याच्या

ठिकाणीं, 'मी ज्ञानस्वरूप आहें' असें ज्ञान उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. यास उदाहरणः असें पहा कीं, एखादा शुद्ध ब्राह्मण आहे, आणि त्याचे ठिकाणीं दोष-संपर्क अगदीं नाहीं. अर्थात् त्याला आपल्या शुचित्वाविषयीं संशय नाहींच, आणि त्या वेळीं त्याला, मी शुद्ध ब्राह्मण आहें, असें भानही उत्पन्न होत नाहीं. पण जर तें भान उमटेल, तर श्रवणकर्त्यास त्याच्या शुद्धत्वाचें ज्ञान होण्याचे आधीं दोषाचेंच ज्ञान होईल. कारण, प्रयोजनावांचून जर कोणी ब्राह्मण ह्मणेल कीं, 'मी शुद्ध ब्राह्मण आहें,' तर हें त्याचें म्हणणें दोषसंसर्गावांचून उत्पन्नच होणार नाहीं. अशा विचारानें तें त्याचें शुद्धत्वप्रतिपादन दोषज्ञानालाच कारण आहे; त्याचप्रमाणें, अज्ञानसंसर्गावांचून आपल्या रूपेंकरून परमात्म्यास ज्ञान होणें शक्य नाहीं; व झालें तर तें ज्ञानपणानेंच अज्ञान होणार नाहीं काय ? २३

यास दृष्टांत सांगतातः--

जैसें तेज जें आहे । तें अंधारें कीर नोहे ॥
मा तेज तऱ्ही होये । तेजासी काई ॥ २४ ॥

ज्याप्रमाणें, तेज जें आहे, अंधार तर नाहींच; मग तें तेज आहे हें त्या तेजाला म्हणणें तरी घडेल काय ? ॥ २४ ॥

ओंवीच्या प्रथमार्धानें दृष्टांताची द्राष्टांताशीं मिळवणी करितात, व उत्तरार्धानें शून्यवाद्यांच्या मताचें उत्थापन करितातः---

तैसें असणें आणि नसणें । हें नाहीं जया होणें ॥
आतां मिथ्या ऐसें येणें । बोलें गमे ॥ २५ ॥

त्याप्रमाणें ज्ञानरूपानें असणें किंवा ज्ञानरूपानें नसणें हे दोन्ही धर्म ज्या परमात्म्याचे ठिकाणीं नाहींत. [असें सिद्ध झालें असतां पूर्वपक्षी शून्यवाद्यांचा अभिप्राय मनामध्यें आणून शंका विचारतो कीं, परमात्म्याला आहे म्हणणें संभवत नाहीं, व नाहीं म्हणणेंही संभवत नाहीं, असें जें तुह्मी ह्मणतां,] या तुमच्या बोलण्यावरून, तो मिथ्या म्हणजे शून्य आहे हेंच आतां सिद्ध होतें.५२

अशी शंका उत्थापन झाली असतां दोन ओंव्यांनीं प्रश्नपूर्वक समाधान करितातः--

तरी कांहीं नाहीं सर्वथा । ऐसी जरी व्यवस्था ॥
तरी नाहीं हे प्रथा । कवणासि पां ॥ २६ ॥
शून्यसिद्धान्तबोधु । कोणे सत्ता होये सिद्धु ॥
नसता हा अपुवादु । वस्तूसि जो ॥ २७ ॥

सर्वथा कांहीं नाहीं, अशी जर स्थिति असेल तर "कांहीं नाहीं" अशी प्रतीति कोणास होते ? ॥ २६ ॥ "कांहीं नाहीं" असा जो शून्यवाद्यांचा

सिद्धांत आहे, त्या सिद्धांताचें ज्ञान कोणाचे सत्तेवर होतें ? शून्यत्व ह्या वस्तूवर खोटा आरोप आहे ! ॥ २७ ॥

' सर्वथा कांहीं नाहीं ' ह्मणजे सर्वत्र शून्य आहे, अशी जर परिस्थिति असेल तर ही अशी परिस्थिति असल्याचा प्रत्यय कोणास येणार ? कोणासच नाहीं ? दुसरें असें कीं ' कांहीं नाहीं ' हा जो बोध आहे तो कोणाच्या सत्तेनें सिद्ध होतो ? जर पूर्वपक्षी म्हणेल कीं ' कोणाच्या सत्तेनें सिद्ध होत नाहीं, म्हणजे सिद्ध करणारा कोणीच नाहीं कारण सर्व शून्यच आहे ' तर ' सर्व शून्य आहे ' हें सिद्ध होत नाहीं. जर म्हणेल कीं, ' सर्व शून्य आहे हें पाहणारा कोणी आहे, तर सर्व शून्य पाहणारा शून्याहून भिन्न आहे हें सिद्ध होऊन शून्यवादाचा भंग होतो. ह्यावरून परमात्म्याचे ठिकाणीं शून्यत्व नसतां, परमात्मा शून्यरूप आहे, असा खोटा आरोप केलेला आहे. ॥ २६ ॥ ॥ २७ ॥

यास चार ओंव्यांनीं दृष्टांत सांगतातः--

माल्हवितां दिवे । माल्हवितें जरी माल्हवें ॥
तरी दीपु नाहीं हें फावें । कोणासि पां ॥ २८ ॥
कीं निदेचेनि आलेंपणें । निदेलें तें जाय प्राणें ॥
तरी नीद भली हें कोणें । जाणिजेल पां ॥ २९ ॥
घटु घटपणें भासे । तद्भंगें भंगू अभासे ॥
सर्वथा नाहीं तैं नसे । कोणें म्हणावें ॥ ३० ॥
ह्मणोनि कांहीं नाहींपण । देखतां नाहीं आपण ॥
नोहूनि असणेंनवीण । असणें जें ॥ ३१ ॥

दिवा मालविला असतां मालविणारा जर नाहींसा होईल, तर ' दिवा नाहीं ' हें कोणास कळतें ? ॥ २८ ॥ किंवा निद्रा आल्यावर निद्रित पुरुष जर मेला, तर झोंप चांगली लागली होती हें कोणास समजेल ? ॥ २९ ॥ घट असला ह्मणजे त्याच्या भावाचें ज्ञान होतें, आणि फुटला तर त्याचा अभाव समजतो. पण मुळींच घट नसेल तर 'नाहीं' असें कोणी म्हणावें, म्हणजे म्हणणारा कोणी तरी राहतोच. ॥ ३० ॥ त्याप्रमाणें, ज्ञानरूप आत्मा आपला नाहींपणा पहात नाहीं व आहेपणाही पहात नाहीं, यावरून तो आहेनाहींपणावांचून आहेपणानेंच आहे. [त्याचा अत्यंताभाव आहे हें म्हणणें सिद्ध होत नाहीं.] ॥३१॥

असें असतां, सर्वच शून्य आहे, असें कां वाटावें ? असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय बत्तिसाव्या ओंवींत ग्रहण करून, तेहतीस व चौतीस ह्या दोन ओव्यांनीं त्याचें समाधान सांगतातः--

परी आणिका कां आपणया । न पुरे विषो होआवया ।
म्हणोनि न असावया । कारण कीं ॥३२॥
जो निरंजनीं निदेला । तो आणिकीं नाहीं देखिला ।
आपुलाहि निमाला । आठउ तया ॥३३॥
परी जिवें नाहीं नोहे । तैसें शुद्ध असणें आहे ॥
हें बोलणें न साहे । असेनाहींचें ॥ ३४ ॥

परंतु ज्याअर्थीं तो दुसऱ्याला किंवा आपला आपल्याला विषय होण्याला योग्य नाहीं, म्हणून तो मुळींच नसावा असें वाटण्याला कारण घडतें. (परंतु हें वाटणें स्थूलदृष्टीचें आहे.) ॥ ३२ ॥ एकादा पुरुष अरण्यांत एकांतांत निजला आहे. त्यास लोक पहात नाहींत, व आपलीही आठवण त्यास नाहीं. ॥३३॥ (अशा स्थितींत त्या पुरुषास किंवा इतर लोकांस असणेंपणाचें भान नाहीं, व नसणें पणाचेंही भान नाहीं.) परंतु तो जिवंत नाहीं असें नाहीं. त्याप्रमाणें (परमात्म्याचें) शुद्ध असणें आहे, हें असणें आहे-नाहींपणाचें बोलणें सहन करीत नाहीं. ॥ ३४ ॥

हेंच तीन ओंव्यांनीं दृष्टांतपूर्वक सिद्ध करितातः—

दिठी आपणया मुरडे । तैं दिठीपणहि मोडे ॥
परी नाहीं नोहें फुडे । तें जाणेचि ते ॥ ३५ ॥
कां काळा राहे काळवखा । तो आपण याना आणिका ॥
न चोजवे तऱ्ही आसिका । हा मी बाणे ॥ ३६ ॥
तैसें असणें कां नसणें । हें कांहींच मानुसवाणें ॥
नसोनि असणें । ठायें ठावो ॥ ३७ ॥

दृष्टि आपल्याकडे मागें वळून पाहते, तेव्हां तिचा दृष्टीपणा मोडतो; परंतु ती नाहीं असें नाहीं. कारण ती खरोखर जाणणें रूपच आहे. ॥३५॥ किंवा, वर्णानें अत्यंत काळा पुरुष अंधारांत उभा राहिला असतां तो आपल्यास किंवा दुसऱ्यास दिसत नाहीं. तरी "मी आहे" हें ज्ञान त्यास पक्कें असतें; ॥३६॥ त्याप्रमाणें, असणें किंवा नसणें हें परमात्मस्वरूपाविषयीं कांहींच मानण्यासारखें नसून, तो असणें-रूपानें आपल्या स्वरूपाचे ठिकाणीं आहे तसाच आहे. ॥ ३७ ॥

हाच सिद्धांत सहा ओंव्यांनीं दृष्टांतपूर्वक दृढ करून प्रकरण संपवितातः—

निर्मळपणीं आपुला । आकाशाचा संचु विराला ॥
तो स्वयें असे पुढिला । कांहीं ना कीं ॥ ३८ ॥

कां आंगीं कीं निर्मळपणीं । हारपलिया पोखरणी ॥
हें आणिकावांचूनि पाणी । सगळेंचि आहे ॥ ३९ ॥
आपणा भागु तैसें । असणेंचि जें असे ॥
आहे नाहीं ऐसें । सांडोनियां ॥ ४० ॥
निदेचें नाहींपण । निमालियाहि जागेंपण ॥
असिजे कां नेण । कोणी होऊनि जैसें ॥ ४१ ॥
कां भूमि कुंभ ठेविजे । तैं सकुंभता आपजे ॥
तो नेलियां ह्मणिजे । तेणेंवीण ॥ ४२ ॥
परी दोन्ही हे भाग । न शिवति भूमीचें आंग ॥
ते वेळीं भूमि तैसें चांग । चोख जें असणें ॥ ४३ ॥

इति श्रीसिद्धानुवादे अनुभवामृते ज्ञानाज्ञानभदकथनं नाम
चतुर्थ प्रकरण संपूर्णम्.

मूळच्या निर्मळ आकाशाच्या ठिकाणीं अन्य वस्तूच्या संबंधानें त्याचे व्याप्तींचा बिघाड झाला, तरी तें आपलें स्वरूपानें असतें तसेंच असतें. परंतु पहाणारास असतें तसें दिसत नाहीं;(व्याप्ति बिघडल्यासारखें दिसतें;)॥ ३८॥ किंवा झऱ्याचें स्वच्छ पाणी आपले ठिकाणींच आटलें असतां तें दुसऱ्यास दिसत नाहीं, परंतु पाणी पाणीपणानेंच असतें. ॥ ३९॥ त्याप्रमाणें, आत्मस्वरूपाचे बाजूनें पाहिलें असतां आहे—नाहींपणा सांडून आत्मा असणेंपणानेंच आहे. ॥ ४० ॥ निद्रेच्या समाप्तीनंतर किंचित जागृतीचें ज्ञान असतें, तेंही ज्ञान गेल्यानंतर मग निद्राही नाहीं, व जागेपणाही नाहीं. निद्रा-जागेपणाहून विलक्षण एक जागेपणा असतो, त्या जागेपणाचें भान नसतें. ॥ ४१ ॥ किंवा भूमीवर कुंभ ठेविला ह्मणजे तिला सकुंभता प्राप्त होते, व तो नेल्यावर तिला निकुंभता येते; [हे दोन्ही धर्म कुंभसंबंधानें येतात.] ॥ ४२ ॥ परंतु सकुंभनिकुंभ हे दोन्ही भाग ज्या वेळेस भूमीला स्पर्श करीत नाहींत, त्या वेळीं भूमी जशी शुद्ध स्वरूपानें असतें, तसें [ज्ञानाज्ञानसकलधर्मविवर्जित शुद्ध शब्दातीत असें] आत्म्याचें चोख स्वरूप आहे. ॥ ४३ ॥

प्रकरण पांचवें.

सच्चिदानंद-पदत्रयविवरण.

मागील प्रकरणामध्यें, ज्ञानाज्ञानादि सकलधर्मरहित विमळ ज्ञानमात्र परमात्मा अभेदेंकरून आहे असें सांगून, ज्ञानाज्ञान हें केवळ वाचारंभण मात्र आहे,

स्वरूपाचे ठिकाणीं वास्तविक नाहीं, असें प्रतिपादन केलें. आतां ह्या प्रकरणांत— सकलधर्मविवर्जित परमात्मा असतांना, त्यास सच्चिदानंदरूपेंकरून ह्मणजे कोठें सद्रूपेंकरून, कोठें चिद्रूपेंकरून व कोठें आनंदरूपेंकरून असें श्रुतीनें प्रतिपादन केलें, ह्यावरून असा बोध होतो कीं, सद्धर्मवान, चिद्धर्मवान व आनंदधर्मवान, अशा भिन्न भिन्न रूपानें परमात्म्याची प्रतीति होते, यावरून परमात्म्यामध्यें स्वगतभेद आहे, अशी आशंका उत्पन्न झाली असतां तिचें निराकरण केलें आहे.

प्रथमतः सिद्धांत सांगतातः—

सत्ता प्रकाश सुख । या तिहीं उणें लेख ।
जैसें विखपणेंचि विख । विखा नाहीं ॥१॥

सत्ता, प्रकाश व सुख हे तीन शब्द [असत्, जड व दुःख या] तिहींचे प्रतियोगी आहेत. जसें विष विषपणानेंच असल्यामुळें तें स्वतःस विष होत नाहीं. १

श्रुतीनें प्रतिपादन केलेले सच्चिदानंद हे तीन शब्द वास्तविक परमात्म्याचें प्रतिपादन करीत नसून, असत्, जड व दुःख हे जे त्यांचे प्रतियोगी धर्म जगतामध्यें आहेत त्यांना उणेपणीं आणणारे म्हणजे त्यांचे नाशक आहेत. ह्या ठिकाणीं हें रहस्य आहे कीं, परमात्मा हा शब्दाला विषय नाहीं, असें श्रुतींनीं अनंत ठिकाणीं प्रतिपादन केलें आहे. यावरून, परमात्म्याविषयीं सच्चिदानंद शब्दाचा प्रयोग उणा म्हणजे व्यर्थ आहे मग हे शब्द काय करितात असें म्हटलें, तर त्याचें हें समाधान आहे कीं, शब्दाला विषय जेवढे पदार्थ आहेत, ते सर्व अनित्य म्हणजे असत्, जड व दुःख एतद्रूप आहेतः त्यांचा निषेध करण्याकरितां म्हणजे त्यास उणेपणा आणण्याकरितां या शब्दांचा प्रयोग श्रुतीनें केला आहे. त्या प्रयोगेंकरून असत्, जड व दुःख यांची निवृत्ति झाली असतां परमात्म्याचे ठिकाणीं सच्चिदानंद हीं पदें उणीं होऊन निःशब्द सच्चिदानंद परमात्माच अवशिष्ट राहतो. हीं तीन पदें, परमात्मा सच्चिदानंदरूप असतांना कां चालत नाहींत, ह्याचेविषयीं उत्तरार्धानें दृष्टांत सांगतातः—ज्याप्रमाणें विष हा शब्द अन्याचें नाशकत्व सुचवितो, परंतु विषरूप अर्थाचें नाशकत्व न सुचवितां त्या ठिकाणीं निरुपयोगी होतो, त्याचप्रमाणें. ॥१॥

प्रकरणाचे आरंभीं शंका केली कीं, परमात्मा भिन्न भिन्न रूपानें प्रतीतीला येतो. जरी श्रुतिवाक्यावरून तसा प्रतीतीला आला, तरी तो एकरूपेंकरूनच आहे, हें चार ओंव्यांनीं दृष्टांतपूर्वक सांगतातः—

कांति काठिण्य कनक । तिन्ही मिळोनि कनक एक ।
द्राव गोडी पीयूख । पीयूखाचि जेवीं ॥२॥
उजाळ द्रुति मार्दव । या तिहीं तिहीं उणीव ।
हें देखिजे सावेव । कापुरीं एकीं ॥३॥

...सत्, जड,
सत् इत्यादि
अशा प्रकारें पर-
कारण, पदार्थमात्राला

आंगें कीर उजाळ । कीं उजाळ तोचि मवाळ ।
कीं दोन्ही ना परिमळ- । मात्र जें ॥४॥
ऐसें एके कापुरपणीं । तिन्ही इयें तिन्ही उणीं ।
इयापरी आटणी । सत्तादिकांची ॥५॥

तेज, कठीणपणा व पिवळेपणा हे तिन्ही मिळून सुवर्ण जसें एक; अथवा पातळपणा, गोडी व पांढरेपणा हे तिन्ही मिळून अमृत जसें एक; ॥२॥ शुभ्रता, सुगंध व मऊपणा हे तीन शब्द मलिनपणा, दुर्गंध व कठीणपणा ह्यांचे प्रतियोगी असून मूर्तिमंत एका कापुराचे ठिकाणीं दृष्टीस पडतात; ॥३॥ आंगचा स्वच्छपणा, व स्वच्छपणा तोच मऊपणा हे दोन्ही मिळून एक परिमळमात्रच जसा कापूर;॥४॥ याप्रमाणें, आपल्या प्रतियोगी धर्मांचा निषेध करणारे हे तीन धर्म एका कापुरपणांत म्हणजे परिमळमात्रांत जसे ऐक्य पावतात, तशी सत्तादिकांची आटणी आनंदमात्रांत म्हणजे ब्रह्मांत होते. ॥५॥

पांचवे ओंवींमध्यें, ‘ पदें भिन्न भिन्न दिसतात व आटणी होते, ’ या व्याख्यानामध्यें, प्रथम तीं भिन्न असतात असें दिसतें, अशाविषयीं शंकासमाधानपूर्वक आठ ओंव्यांनीं लिहितातः—

येन्हवीं सच्चिदानंदभेदें । चालिलीं तिन्हीं पदें ।
परि तिन्ही उणीं आनंदें । केलीं येणें ॥६॥
सत्ताचि कीं सुख प्रकाशु । प्रकाशुचि सत्ता उल्हासु ।
हें न निवडे मिठांशु । अमृतीं जेवीं ॥७॥
शुक्लपक्षींच्या सोळा । दिवसा वाढती कळा ।
परि चंद्र मात्र सगळा । चंद्रीं जेवीं ॥८॥
थेंबीं पडतां उदक । थेंबा धरूं ये लेख ।
परि पडिला ठायीं उदक- । वांचूनि आहे ॥९॥
तैसें असतांचि या व्यावृत्ती । सत् म्हणों आलें श्रुती ।
जडाचिया समाप्ती । चिद्रूप ऐसें ॥१०॥
दुःखाचेनि सर्वनाशें । उरलें तें सुख ऐसें ।
[illegible]गादिलें निश्वासें प्रभूचेनि ॥११॥
मागील प्रकरणामध्यें, [illegible]दादि प्रतियोगियें । असदादि तिन्ही इयें ।
दूंकरून आहे असें सांगून, [illegible]ली त्राये । सत्तादिकां ॥१२॥

एवं सच्चिदानन्दु । आत्मा हा ऐसा शब्दु ।
अनन्यावृत्ति सिध्दु । वाचक नव्हे ॥१३॥

येरवीं ह्मणउनि सहजसेत्या सत्, चित्, आनंद हीं तिन्हीं पदें भिन्न भिन्न दिसतात, परंतु शब्दातीत जो हा आनंदरूप परमात्मा, त्यानें ह्या तिन्ही पदांला उणेपणा आणिला. ॥६॥ [कां म्हणाल तर,] वस्तूचे ठिकाणचें जें सत्व, तें सुखाहून व ज्ञानाहून भिन्न नाहीं. ज्ञानच सत्ता आणि आनंद आहे. सत् जें आहे त्याहून चित् किंवा आनंद व आनंदाहून सत् किंवा चित् हे भिन्नभाव निवडतां येत नाहींत. [ह्याचा अभिप्राय हा आहे कीं, हे तीन भिन्न भिन्न नाहींत;] ज्याप्रमाणें अमृताच्या ठिकाणीं असणारें माधुर्य अमृताहून निराळें काढतां नाहीं [किन्तु माधुर्य व अमृत मिळून जसें एक अमृतच; त्याप्रमाणें सत्, चित् व आनंद हीं पदें तीन खरीं; परंतु त्यांचा लक्ष्यभाग एक.] ॥७॥ अथवा, शुक्लपक्षामध्यें सोळा दिवसांच्या सोळा कला जरी वाढल्या, तरी चंद्र जसा आपल्या ठिकाणीं परिपूर्ण आहे; ॥८॥ अथवा मेघाहून बिंदुरूपानें ज्या वेळीं उदक पडतें त्या वेळेस जरी कदाचित् थेंबांची गणती करतां आली तरी ज्या ठिकाणीं सर्व थेंब पडले त्या ठिकाणीं उदकावांचून दुसरें काय आहे ! [थेंब अनंत असले तरी उदक जसें एक;] ॥९॥ त्याप्रमाणें, व्यवहारामध्यें असत्, जड व दुःख ह्या पदार्थांची [जीवमात्रास प्रतीति आहे, त्यांची] निवृत्ति करण्याकरितां सत् आणि चित् असें म्हटलें आहे. त्यांपैकीं असत् पदार्थांचें निराकरण करण्याकरितां श्रुतीला सत् असें म्हटलें आलें: त्याचप्रमाणें, जडाच्या नाशाकरितां चित् असें म्हणावें लागलें. ॥१०॥ दुःखाचा सर्व नाश झाला असतां जें उरतें तें सुख. ह्याप्रमाणें दुःखाच्या सर्वनाशाकरितां, प्रभूचे निःश्वासापासून झालेल्या वेदानें त्यास सुख असें म्हटलें आहे. ॥११॥ याप्रमाणें असत् इत्यादि प्रतियोग्यांचा नाश करण्याकारितां सत् इत्यादि शब्द गेले असतां, त्यांचा नाश करून त्यांच्या नाशाबरोबर सत् इत्यादि शब्दांचाही नाश झाला.॥१२॥ या प्रकारेंकरून सच्चिदानंद आत्मा असा श्रुतीनें प्रतिपादन केलेला शब्द परमात्मस्वरूपाचे ठिकाणींच लय पावणार, वाचकपणानें भिन्न राहणार नाहीं. ॥१३॥

[या ठिकाणी हें रहस्य आहे कीं, सच्चिदानंद असें जें श्रुतीनें परमात्म्याचें लक्षण केलें आहे, तें इतर पदार्थांच्या व्यावृत्तीकरितांच केलें आहे. सर्वत्र लक्षणाचा हा नियम आहे कीं, अन्याची व्यावृत्ती आणि व्यवहार हीं दोन सिद्ध व्हावी. त्याप्रमाणें, सच्चिदानंद लक्षणानें तद्विरुद्ध सकल अनात्म–असत्, जड, दुःखी पदार्थांची व्यावृत्ती करून शब्दातीत जो त्याचे ठिकाणीं सत् इत्यादि शब्दही लय पावले; परंतु हा परमात्मा सच्चिदानंद रूप आहे अशा प्रकारें परमात्म्यास विषय करून त्याचे वाचक झाले नाहींत. कारण, पदार्थमात्राला

प्रकाशित करणारा जो परमात्मा त्या परमात्म्याचे हे शब्द वाचक कसे होणार? कां कीं, वाच्य जें असतें, तें जड असतें व त्याला प्रकाशित करणारा तो वाचक.]

हेंच दोन ओंव्यांनीं दृष्टांतपूर्वक सिद्ध करितातः—

सूर्याचेनि प्रकाशें । जें कांहीं जड आभासे ।
तया तो गिंवसे । सूर्य कायी ॥१४॥
तेवीं जेणें तेजें । वाचेसि वाच्य सुजे ।
ते वाचा प्रकाशिजे । हें कें आहे ॥१५॥

सूर्याचे प्रकाशानें जे जड पदार्थ प्रकाशिले जातात, त्या जड पदार्थांकडून सूर्य प्रकाशिला जाईल काय? ॥१४॥ त्याप्रमाणें, ज्या परमात्म्याच्या तेजाच्या साहाय्यानें वाणी ही घटपटादिकांचा प्रकाश करिते म्हणजे त्यांचें ज्ञान करून देते, ती वाणी, स्वयंप्रकाशरूप जो परमात्मा, त्यास कशी प्रकाशित करून देईल? ॥ १५ ॥

आतां, वाणी परमात्म्याला प्रकाशित कां करीत नाहीं, म्हणजे विषय कां करीत नाहीं, हें सिद्ध करतातः—

विषो नाहीं कोण्हाही । जया प्रमेयत्वचि नाहीं ।
तया स्वप्रकाशा काई । प्रमाण होय ॥१६॥

ज्याला प्रमेयत्व नसल्यामुळें जो कोणालाही विषय होत नाहीं, त्या स्वयंप्रकाशरूप आत्म्याची सिद्धि प्रमाणांनीं होईल काय? ॥१६॥

जेव्हां एखादे पुरुषास घटादि पदार्थांचें ज्ञान होतें, तेव्हां त्यास चक्षुरादि इंद्रियांची अपेक्षा असते. घट पहाणारास प्रमाता म्हणतात व विषयीही म्हणतात. ज्या चक्षुरादि साधनांनीं घटाचें ज्ञान त्यास होते, तीच चक्षुरादि प्रमाणें होत; व ज्याचा प्रकाश करितात, त्यास विषय किंवा प्रमेय ह्मणतात. जो जड असतो तोच विषय होतो. मागें द्वितीय प्रकरणांत आह्मी २७ वे ओंवीवरील व्याख्यानांत प्रमाणें सहा प्रकारचीं आहेत हें विस्तारेंकरून लिहिलें आहे; त्यांमध्यें, परमात्मा कोणाळाच विषय होत नाहीं हें सांगितलें आहे. त्यांत शब्दप्रमाणही आलें आहे. परमात्म्यास प्रमेयत्व घडत नाहीं, ह्मणून हा सहा प्रमाणांपैकीं कोणालाही विषय होत नाहीं, ह्मणजे कोणत्याही प्रमाणेंकरून प्रकाशित होत नाहीं. आतां हें सांगितलेंच आहे कीं, परमात्मा स्वप्रकाश असून त्याच्या प्रकाशानेंच सर्व अनात्म पदार्थ प्रकाशित होतात. त्या अनात्म पदार्थांमध्यें शब्दप्रमाणही येतें. तो शब्द, स्वप्रकाश जो परमात्मा, त्याला प्रकाशित करण्याविषयीं प्रमाण होईल काय? अर्थात् नाहीं! ॥ १६ ॥

प्रमाणाचे ठिकाणीं प्रमाणत्व केव्हां असतें हें सांगून, परमात्म्याविषयीं तें प्रमाण घडत नाहीं असें तीन ओंव्यांनीं सांगतातः—

प्रमेयपरिच्छेदें । प्रमाणत्व नांदे ॥
तें कायि स्वतःसिद्धें । वस्तूचा ठाईं ॥ १७ ॥

प्रमेय आकळल्यामुळें प्रमाणाला महत्त्व येतें; स्वतःसिद्ध वस्तूचे ठिकाणीं प्रमाणाचा काय लाग लागणार आहे? ॥ १७ ॥

प्रमेयाला व्याप्त करून प्रमेयाचें ज्ञान प्रमाण करून देतें. हें जें प्रमेय परिच्छिन्न असतें, त्याला व्यापून प्रमाणाचे ठिकाणीं प्रमाणत्व राहतें, आणि त्या प्रमेयाची सिद्धि करून देतें. प्रमाणाचे साह्यतेवांचून प्रमात्याला प्रमेयाचें ज्ञान होत नाहीं. आतां, ज्या ठिकाणीं प्रमेय स्वतःसिद्ध प्रकाशमान् असतें, त्या ठिकाणीं प्रमाणाची अपेक्षाच नसते. घटाचें प्रकाशन करण्यास दीपाची साह्यता लागते, परंतु दीपाचें प्रकाशन करण्यास अन्य दीपाची साह्यता नको. कारण, तो स्वप्रकाश आहे. ज्याप्रमाणें दीप स्वप्रकाश-स्वतःसिद्ध आहे ह्मणून त्याच्या प्रकाशनास अन्य साधनांची अपेक्षा नाहीं, त्याप्रमाणें, स्वतःसिद्ध स्वयंप्रकाशरूप जो परमात्मा, त्यास प्रकाशित करण्याला प्रत्यक्षादि सहा प्रमाणें समर्थ होतील काय? होणार नाहींत. ॥ १७ ॥

एवं वस्तूसि जाणों जातां । जाणणेंचि वस्तु तत्त्वता ॥
मग जाणणें आणि जाणता । कैंचा उरे ॥ १८ ॥

याप्रमाणें वस्तूला विषय करून जाणावयास गेलें असतां, वस्तु ज्ञानस्वरूपच असल्यामुळें ज्ञाता व ज्ञेय कसें उरणार? ॥ १८ ॥

प्रत्यक्षादि सहा प्रमाणें परमात्मवस्तूला प्रकाशित करण्यास समर्थ होणार नाहींत असें सांगितलें. आतां या ओंवींत सांगतात कीं, जर हीं प्रमाणें वस्तूचें ज्ञान करून देऊं लागलीं, तर ज्ञानच वस्तु असल्यामुळें, त्यांचा निरुपयोग होतो. अशी वस्तूची स्वरूपस्थिति आहे, मग त्या ठिकाणीं जाणणें व जाणणारा ह्मणजे प्रमाण व प्रमाता हे भेद कोठून राहणार? ॥ १८ ॥

ह्मणोनि सच्चित्सुख । हे बोल वस्तुवाचक ॥
नव्हती हे शेष । विचाराचे ॥ १९ ॥

म्हणून, सच्चित्सुख हे शब्द वस्तुवाचक नाहींत हेच विचाराचे सार आहेत. १९

अथवा, सर्व विचार करितांना सच्चित्सुख हा शब्दसमूह वस्तूचा वाचक नव्हे, हाच शेष विचाराचा निघतो. ज्या अर्थीं परमात्मा हा कोणत्याही प्रमाणाचा विषय नाहीं, त्या अर्थीं सच्चित्सुख इत्यादि वेदांतील शब्द वस्तुवाचक नव्हेत ही गोष्ट निर्विवाद सिद्ध झाली. मग हे शब्द श्रुतींनीं कां उच्चारण केले? तर श्रुति असें सांगते कीं, परमात्मा कोणत्याही प्रमाणाला विषय नाहीं; किंतु विचार ज्या ठिकाणीं लयाला जातो, असा हा सर्वांचा शेष परमात्मा आहे. ॥ १९

याप्रमाणें सच्चिदानंद पदांची व्यवस्था लावून, त्यांची पुढें काय स्थिति होते हें सहा ओंव्यांनीं सांगतातः—

ऐसेनि इयें प्रसिद्धें । चालिलीं सच्चिदानंद पदें ॥
मग द्रष्टया स्वसंवादें । भेटती जेव्हां ॥ २० ॥
ते वेळीं वरिसोनि मेघु । समुद्र होउनि वोघु ॥
सरे दाऊनि मागु । राहे जैसा ॥ २१ ॥
फळ विऊनि फुल सुके । फळनाशें रस पाके ॥
तोही रस उपखे । तृप्तिदानीं ॥ २२ ॥
कां आहुति अग्नीआंतु । घालूनि वोसरे हातु ॥
सुख चेववऊनि गीतु । उगा राहे ॥ २३ ॥
नाना मुखा मुख दाउनी । आरिसा जाय निगोनि ॥
कां निदैलें चेववुनी । चेववितें जैसें ॥ २४ ॥
तैसा सच्चिदानंदा चोखटा । दाऊनि द्रष्टया द्रष्टा ॥
तिन्ही पदें लागती वाटा । मौनाचिया ॥ २५ ॥

या प्रकारेंकरून, [परमात्मवस्तूच्या ठिकाणीं शब्दाची गति नाहीं हें दाखविण्याचे ओघांत श्रुतीनें] सच्चिदानंदादि शब्दांचा उपयोग केला आहे. मग ज्या कालीं द्रष्टा जो प्रमाता त्याला आपले वास्तविक स्वरुपाचा बोध होतो, ॥ २० ॥ त्या कालीं, [पुढील दृष्टांतांत सांगितल्याप्रमाणें त्या सच्चिदानंदादि पदांची निवृत्ति होते.] ज्याप्रमाणें मेघ वर्षून नदीचा ओघ समुद्रास मिळून संपतो, माग चोरीस गेलेल्या पदार्थांचे ठिकाण दाखवून संपतो. ॥ २१ ॥ फळ विऊन फूल सुकतें, रस फांकून फळ नाहींसें होतें, व तृप्ति देऊन रसही नाहींसा होतो; ॥ २२ ॥ अग्नींमध्यें आहुति घालून जसा हात माघारी परततो, किंवा सुख उत्पन्न करून गाणें बंद होतें; ॥ २३ ॥ अथवा मुखाला मुख दाखवून जसें आरशाचें काम संपतें, किंवा निजलेल्या पुरुषास जागृत करून जागा करणारा ज्याप्रमाणें निघून जातो; ॥ २४ ॥ त्याप्रमाणें, सच्चिदानंद हीं तीन उत्तम पदें द्रष्ट्याला ह्मणजे ज्ञात्याला आपलें यथार्थ परमात्मरूप दाखवून आपण मौनाचे वाटेस लागतात ह्मणजे शब्द बंद होतो. ॥ २५ ॥

शब्द कां बंद पडतो, व कसा बंद पडतो, हें दोन ओंव्यांनीं दृष्टांतपूर्वक सांगतातः—

जें जें बोलिजे तें तें नव्हे । होय तें तंव न बोलवे ॥
साउलिवरी न मववे । मवितें जैसें ॥ २६ ॥

जें जें बोलण्यांत येतें, तें तें आत्मा नव्हे; वस्तूचें स्वरूप शब्दानें प्रतिपादन करवत नाहीं. सावलीवरून जसें आपलें माप घेववत नाहीं. ॥ २६ ॥

ज्याप्रमाणें सावलीचे मापावरून पुरुष मोजला जात नाहीं, त्याचप्रमाणें, शब्द जें जें प्रतिपादन करील, तें तें अनात्मवस्तूचेंच प्रतिपादन होईल. कारण, परमात्मा जो आहे तो तर शब्दानें प्रतिपादन केला जाणार नाहीं. ॥ २६ ॥

मग आपलियाकडे । मवितया से पडे ॥
तैं लाजही लाजो आंखुडे । मविते जैसी ॥ २७ ॥

मग मोजणाराला जेव्हां आपले शरिराची आठवण होते, तेव्हां लाजेला लाज वाटून आपलें स्वतांचें माप घेतो ! ॥ २७ ॥

मग मोजणाराला जेव्हां आपले शरिराची आठवण होते, तेव्हां सावली मोजण्याच्या कृतीची लाज वाटून मोजणें बंद पडतें. त्याप्रमाणें, शब्द किती जरी प्रतिपादन करावयास गेला, तरी अनात्म पदार्थांचेंच प्रतिपादन घडणार. आत्म्याविषयीं प्रतिपादन करावयास लागला असतां त्याचें प्रतिपादनच बंद होतें. २७

परमात्मवस्तूचे ठिकाणीं सच्चिदानंद शब्दाचा असंभव कसा आहे हें पांच ओंव्यांनीं सांगतातः—

तैसा सत्ताचि स्वभावें । असतां तंव नव्हे ॥
मा सत्तात्व संभवे । सत्तेसि कायि ॥ २८ ॥
आणि अचिदाचेनि नाशें । आलें जें चिन्मात्रदशे ।
आतां चिन्मात्रचि मा कैसें । चिन्मात्रीं इये ॥ २९ ॥
नीद प्रबोधाच्या ठायीं । नसे तैसें जागणेंही ॥
तेवीं चिन्मात्रचि मा काई । चिन्मात्रीं ये ॥ ३० ॥
ऐसें यया सुखपणें । नाहीं दुःख कीर होणें ॥
मा सुख हें गणणें । सुखासि काई ॥ ३१ ॥
ह्मणोनि सदसदत्वें गेलें । चिदचिदत्वें मावळलें ॥
सुखासुख जालें । कांहीं ना कीं ॥ ३२ ॥

त्याप्रमाणें, स्वभावेंकरून सर्वत्र परमात्म्याचेंच अस्तित्व ह्मणजे सत्ता आहे; आणि अनात्म पदार्थ ह्मणजे असत्ता तर मुळींच नाहीं. अशी स्थिति असतांना परमात्मा सत् आहे हें श्रुतीचें बोलणें संभवेल काय ? ॥ २८ ॥ आणि केवळ अचिदाची निवृत्ती करण्याकरितांच जें चिन्मात्र दशेला आलें. आतां जें चिन्मात्रच आहे, त्याला चिन्मात्र ह्मणणें संभवेल काय ? ॥ २९ ॥ ज्याप्रमाणें निद्रे-

च्या संबंधानें सापेक्षिक जागृति गेल्यानंतर जागृति स्वस्वरूपानें असते, त्याप्रमाणें [कोणाच्याही अपेक्षेनें नसलेल्या] केवळ चिन्मात्राचे ठिकाणीं चिन्मात्र ह्मणणें कसें संभवेल ? ॥ ३० ॥ ज्या परमात्मस्वरूपाचे ठिकाणीं दुःखसंबंध मुळींच नाहीं, केवळ सुखच आहे, अशा सुखरूप परमात्म्यास तो सुख म्हणजे आनंद आहे हें ह्मणणें संभवेल तरी काय ? ॥ ३१ ॥ म्हणून, सत् हें पद असत् ह्या पदास घेऊन नाहींसें झालें; चित् हें अचित् ह्यासह मावळलें; व आनंद म्हणजे सुख हें पद दुःखाची निवृत्ति करून स्वतांही नष्ट झालें. अशी स्थिति झाली असतां कांहीं अवशिष्ट रहात नाहीं. [सापेक्षिक असें कांहीं शिलक रहात नाहीं. अर्थात् स्वतःसिद्ध स्वयंप्रकाश शब्दातीत परमात्माच अवशिष्ट राहतो.] ॥ ३२ ॥

[या सर्वांचा अभिप्राय असा आहे कीं, प्राणीमात्राला शब्दातीत परमात्म्याचें ज्ञान नाहीं, तें ज्ञान करून देण्याकरितां सच्चिदानंदादी पदें प्रवृत्त झालीं. तीं अशी कीं, असत्, जड व दुःख एतद्रूपानें ज्या जगताची जीवांना प्रतीति आहे, तो परमात्मा नव्हे, एवढाच या सच्चिदानंदादि पदांचा अर्थ आहे. या पदांनीं असत्, जड व दुःख एतद्रूप जगताची निवृत्ति झाली असतांना, अवशिष्ट परमात्माच राहतो; परंतु त्याचें ज्ञान करून देण्यास शब्द कारण नाहीं.]

आता, सर्व द्वैताहून विलक्षण वस्तूचें स्वरूप एकपणानें कसें आहे तें तीन ओंव्यांनीं सांगतातः—

आतां द्वंदाचें लवंचक । सांडूनि दुणींचे कंचुक ॥
सुखमात्रचि एक । स्वयें आथी ॥ ३३ ॥
वरी एकपणें गाणिजे । तें गाणितेंनसीं दुजें ॥
ह्मणोनि हें न गाणिजे । ऐसें एक ॥ ३४ ॥
तैसें सुखाआतोनि निथणें । ते सुखियें सुखी तेणें ॥
हें सुखमात्रचि मा कोणें । अनुभवावें ॥ ३५ ॥

आतां, भेदाचें मिथ्याभान ह्मणजे विक्षेप, आणि त्यास कारण अज्ञानाचें आवरण तें नष्ट होऊन एक सुखमात्रच स्वस्वरूपानें असतें. ॥ ३३ ॥ परंतु एकपणानें गणलें असतां गणणारासकट द्वैत होतें; ह्मणून हें न गणतां येण्यासारखें असें एक आहे. ॥ १४ ॥ तसेंच, सुखांतून निथळत येणारा त्या सुखानें सुखी होईल; परंतु हें केवळ सुखमात्रच असल्यामुळें, याचा अनुभव कोणीं घ्यावा ? ॥ १५ ॥

हेंच तीन ओंव्यांनीं दृष्टांतपूर्वक सिद्ध करितातः—

जैं प्रकृति डंकु अनुकरे । तैं प्रकृति डंके अवतरे ॥
मा डंकुचि तैं भरे । कोण कोणा ॥ ३६ ॥

तैसें आपुलेनि सुखपणें । नाहीं जया सुखावणें ॥
आणि नाहीं हेंही जेणें । नेणिजे सुखें ॥ ३७ ॥
आरिसा न पाहतां मुख । स्वयें सन्मुख ना विन्मुख॥
तेवीं नसोनि सुखासुख । सुखचि जें ॥ ३८ ॥

ज्या वेळेस एखादे पुरुषास प्रकृतीचा दंश होतो, त्या वेळेस त्या दंशानें तो घुमतो; मग केवळ जर दंशच असेल, तर त्या दंशानें कोणाला दंश करावा ? आणि घुमावें तरी कोणीं ? ॥ ३६ ॥ त्याप्रमाणें, परमात्मा स्वतः सुखरूप असल्यामुळें त्यास सुख होणें नाहीं, व सुख नाहीं हेंही ह्मणणें ज्या मूळ सुखामुळें संभवत नाहीं; ॥ ३७ ॥ आरशांत मुख न पहातां त्याला सन्मुखपणा व विन्मुखपणा नाहीं, त्याप्रमाणें सुखदुःखविवर्जित केवळ सुखच परमात्मा आहे. ॥३८॥

परमात्मा श्रुतिवाक्याला विषय होत नाहीं, इतकेंच नव्हे, किंतु सर्व शास्त्रांना विषय होत नाहीं, हें सांगतातः--

सर्व सिद्धांताचिया उजरिया । सांडोनियां निदसुरिया ॥
आपुलिया हाता चोरिया । आपणचि जो ॥ ३९ ॥

सर्व सिद्धांतांतील अज्ञानांतःपाती चातुर्यास न आकळून जो आपला हात चोरून आपणच असतो. ॥ ३९ ॥

ज्या अर्थी, परमात्मा कोणत्याही श्रुतिवाक्याला विषय होत नाहीं, त्या अर्थी, बाकीचीं जीं शास्त्रें त्यांना विषय कसा होणार ? कारण, तीं सर्व शास्त्रें अनात्म पदार्थांविषयीं विचार करणारीं आहेत, ह्मणजे अज्ञानांतःपाती आहेत. यद्यपि वेदांतशास्त्र परमात्म्याविषयीं विचार करीत आहे; तथापि त्या विचाराचा शेवट हाच कीं, परमात्मा कोणत्याही शब्दाला विषय होत नाहीं. इतके शास्त्रकार किंवा श्रुति खटपट करीत असतां तितक्यांनाही हात चोरून आपल्या स्वरूपानें आपण असतो. ॥ ३९ ॥

परमात्मा द्वैतसंबंधरहित आपला आपणच कसा असतो हें सहा ओंव्यांनीं दृष्टांतपूर्वक सांगतातः--

न लवितां ऊंसु । तैं जैसेनि असे रसु ॥
तेथिंचा मीठांशु । तोचि जाणे ॥ ४० ॥
कां न सज्जितां विणा । तो नादु जो अबोलणा ॥
तया तेणेंचि जाणा । होआवें लागे ॥ ४१ ॥
नाना पुष्पाचिया उदरा । न येतां पुष्पसारा ॥
आपणाचि भंवरा । होआवें पडे ॥ ४२ ॥

नाना न रांधितां रससोये । ते गोडी पां कैसी आहे ॥
हें पाहणें तें नोहे । आणिकाजोगें ॥ ४३ ॥
तैसें सुखपणा येवों । लाजे आपुलें सुख पावों ॥
तें आणिकां चाखों सुवों । येईल काई ॥ ४४ ॥
दिहाचिया दुपारीं । चांदु जैसा अंबरीं ।
तें असणें चांदाचिवरी । जाणावें कीं ॥३५॥

ऊंस उत्पन्न होण्यापूर्वी, त्यांत जो रस आहे त्या रसाचा गोडपणा जसा तोच जाणतो; ॥४०॥ किंवा वीणा तयार करण्याचे पूर्वी जो श्रवणाला गोचर होणार नाहीं असा नाद आहे, त्या नादाला त्या नादानेंच जाणावयाचें असतें; ॥४१॥ अथवा पुष्पाच्या गर्भात मकरंद उत्पन्न होण्यापूर्वी त्याला आपला उपभोग घेण्याकरितां स्वतःच भ्रमर बनावें लागतें; ॥४२॥ किंवा, पक्वान्न तयार करण्यापूर्वी त्यामध्यें येणारी गोडी कशी आहे हें त्या गोडीसच माहीत, दुसऱ्यास कळण्याजोगें नाहीं, ॥४३॥ त्याप्रमाणें, मूळ सुख सुखपणाला येऊन उपभोग घेण्यास लाजतें, तें सुख इतरांस भोगण्यास कसें योग्य होईल ? ॥४४॥ किंवा दिवसा भर दोन प्रहरीं आकाशांत चंद्र असतो; परंतु त्याचें चांदणें जसें त्यानेंच जाणावयाचें. ॥४५॥ याप्रमाणें ४४ वे ओंवींतील सिद्धांत समजावा. [या सर्व दृष्टांतांचा अभिप्राय असा आहे कीं, वस्तूला व्यक्त दशा येण्यापूर्वी तिचें ज्ञान किंवा तिची स्थिति तिच्या ठिकाणींच असतें, दुसऱ्याला शब्दानें सांगतां येण्यासारखी नसते; ह्मणून श्रुति किंवा अन्य शास्त्रें यांना सत्वादि वृत्तींचा उपाधि घेतल्यावांचून साक्षात् अव्यक्त परमात्मस्वरूपाविषयीं कांहीं सांगतां येणें शक्य नाहीं. या अभिप्रायानेंच ३९ वे ओंवींमध्यें महाराजांनीं, सर्व शास्त्रांना परमात्मा हात चोरून असतो म्हणजे विषय होत नाहीं, असा सिद्धांत केला आहे.]

हीच गोष्ट पुनः सात ओंव्यानीं अन्य दृष्टांतपूर्वक दृढ करितातः—

रूप नाहीं तैं लावण्य । अंग नुठी तैं तारुण्य ।
क्रिया न फुटे तैं पुण्य । कैसें असे ॥४६॥
जैं मनाचा अंकुर नुपजे । तैंथिलेनि मकरध्वजें ।
तोचि हन माजे । तरीचि घडे ॥४७॥
कां वाद्यविशेषाची सृष्टी । जैं जन्म नेघे दृष्टी ।
तैं नादु ऐशी गोष्टी । नादाचि जोगी ॥४८॥
नाना काष्ठाचिया विटाळा । वोसरलिया अनळा ।
लागणें तैं केवळा । अंगासीचि ॥४९॥

दर्पणाचेनि नियमें- । वीणचि मुखप्रेमें ।
आणिती तेचि वर्में । वर्मती येणें ॥५०॥
न पेरितां पीक जोडे । तें मुडाचि आहे रोकडें ।
ऐसिया सोई उघडें । बोलणें हें ॥५१॥
एवं विशेष सामान्य । दोहीं नातळे चैतन्य ।
तें भोगिजे अनन्य । तेणेंसीं सदा ॥५२॥

रूप नसतें तेव्हां लावण्य, शरीर नसतें तेव्हां तारुण्य, क्रिया उत्पन्न झाली नसते तेव्हां पुण्य जसें शब्दातीत असतें; ॥४६॥ किंवा ज्या वेळीं मनाचा अंकुर उत्पन्न होत नाहीं अशा स्थितींत असलेला काम जेव्हां मन मानेल तेव्हांच प्रकट होतो; ॥४७॥ अथवा, जोपर्यंत निरनिराळीं वाद्यें उत्पन्न होऊन दृष्टिगोचर झालीं नाहींत तोंपर्यंत नादाची गोष्ट त्या नादाजोगीच असते; (त्या नादाची स्थिति स्वतः नादालाच माहीत.) ॥४८॥ किंवा, लाकडाचा संबंध टाकल्यावर अग्नि जसा केवळ आपल्या स्वरूपानेंच असतो; ॥४९॥ [त्याप्रमाणेंच शब्दातींत परमात्मा स्वसंवेद्य आहे.] दर्पणावांचून ज्याला आपल्या मुखाचें ज्ञान होतें, त्यालाच या गोष्टींतील रहस्य यथार्थ कळेल. (ज्याची बुद्धि चतुर, तीव्र व शुद्ध असेल, त्यासच इतकें कळेल.) ॥५०॥ [पुनः दृष्टांत सांगतात कीं,] पेरण्याचे पूर्वीं पीक जसें भाताचे मढ्यांत रोकडें प्राप्त असतें, अशा प्रकारचें हें आमचें गुप्त पण उघड बोलणें आहे. ॥५१॥ याप्रमाणें सामान्यविशेषभावामध्यें चैतन्य आकळलेंच जात नाहीं; किंतु तें सामान्यविशेषभावरहित निजस्थितीनें सर्वकाळ आपल्याशींच अनन्य असतें. ॥५२॥ [यावरून पुनः ३९ वे ओंवींतीलच सिद्धांत दृढ केला आहे.]

यापेक्षां जास्त स्पष्ट करणें शक्य नाहीं हें तेरा ओंव्यांनी सकारण सांगतात—

आतां यावरी जें बोलणें । तें येणेंचि बोलें शहाणें ॥
जें मौनाचेंही निपटणें । पिऊनि गेलें ॥ ५३ ॥
एवं प्रमाण अप्रमाण । पण केलें प्रमाण ॥
दृष्टांतीं वाइली आण । दिसावयाची ॥ ५४ ॥
अंगाचिया अनुपपत्ती । आटलिया उपपत्ती ॥
येथें उठली पांती । लक्षणांची ॥ ५५ ॥
उपाय मागील पाय । घेऊन झाले वाय ॥
प्रतीति सांडिली सोय । प्रत्ययाची ॥ ५६ ॥

येथें निर्धारेंसी विचारु । निमोनि झाला साचारु ॥
स्वामीच्या संकटीं शूरु । सभटू जैसा ॥ ५७ ॥
नाना नाशु साधूनि आपुला । बोधु बोधें लाजिला ॥
तुसुधेपणें थोंटावला । अनुभउ जेथ ॥ ५८ ॥
भिंगाचिया चडळा । पदरांचा पुंज वेगळा ॥
करितां जैसा निफाळा । आंगाचा होय ॥ ५९ ॥
कां गजबजिला उबा । पांधुरणें केळीचा गाभा ॥
सांडी ते व्हेळीं उभा । कैंचा कीजे ॥ ६० ॥
तैसें अनुभाव्य अनुभाविक । इहीं दोही अनुभूतिक ॥
तें गेलिया कैंचें एक । एकासीचि ॥ ६१ ॥
अनुभवो हा ठाववरी । आपुलीचि अवसरी ॥
तेथें अक्षरांची हारी । वाईल कायी ॥ ६२ ॥
कां परेसी पडे मिठी । तेथें नादासकु नुठी ॥
मा वावरिजैल ओंठीं । हें कें आहे ॥ ६३ ॥
चेइलियाही पाठी । चेवणयाच्या गोठी ॥
कां धाला बैसें पाठीं । रंधनाच्या ॥ ६४ ॥
उदैजलिया दिवसप्रती । तैं कीं दिवे सेजे येती ॥
वांचूनि पिकला शेतीं । सुइजताती नांगर काई ॥ ६५ ॥

आतां यानंतर जें कांहीं बोलण्याचें, त्याची स्थिति ही कीं, मौनही निःशेषपणानें नाहींसें होतें. ॥ ५३ ॥ याप्रकारें प्रमाणांनीं आपल्या अप्रामाण्याची सिद्धि केली; दृष्टांतांनीं पुढें येण्याची शपथ वाहिली; ॥ ५४ ॥ युक्तींनीं आपली अनुपपत्ति करून घेतली व लक्षणांच्या तर पंक्तींच्या पंक्तीच उठून गेल्या! ॥ ५५ ॥ [योगादिक जे नाना उपाय, त्यांना पुढें बोलावून; तुह्मी तरी परमात्म्याची सिद्धि करून द्या असें ह्मटल्याबरोबर ते] उपाय मागल्या मागेंच पाय काढून चालते झाले. प्रतीतीनें प्रत्यय दाखवावयाचें टाकलें; ॥ ५६ ॥ येथें ह्मणजे परमात्मवस्तूविषयीं विचारानें निश्चयासकट मरून जाऊन आपलें सार्थक केलें. [या ठिकाणीं हें रहस्य आहे कीं, विचार परमात्म्याची प्राप्ति करून देतो. परंतु आपण अगोदर नाहींसा होतो; आणि मग परमात्म्याची प्राप्ति करून देतो.] ज्याप्रमाणें शूर योद्धा स्वामींच्या संकटसमयीं आपला जीव देऊन संकट दूर

करितो; आणि आपलें सार्थक्य करितो, [त्याप्रमाणें] ॥ ५७ ॥ अथवा, बोधानें आपला नाश करून घेऊन बोध ह्मणवून घेण्याचें टाकिलें, व अनुभवही एकटा राहिल्यामुळें पांगळा झाला. [कारण, परमात्मा अनुभवस्वरूप आहे.] ॥ ५८ ॥ अथवा अभ्रकाचे पदर निरनिराळे करावयास गेले असतां त्याचे अंगाचा नाश होतो; ॥५९॥ किंवा केळीचा गाभा उष्णतेनें त्रासल्यामुळें आपल्या अंगावरचीं सोपटें काढून टाकूं लागला तर मग त्यावेळीं त्याला उभा कसा करावा ? (त्याची स्थिति कशी राहणार ?) ॥ ६० ॥ त्याप्रमाणें, अनुभाव्य, अनुभाविक आणि अनुभव ही त्रिपुटी नाहींशी झाल्यावर एकमेकांचा संबंध कसा राहील ? [अनुभाव्य आणि अनुभाविक ह्या दोहोंस सांधणारा जो अनुभव, तो नष्ट झाल्यावर, अनुभाव्य व अनुभाविक यांचा परस्पर संबंध नाहींसा होतो.] ॥ ६१ ॥ अनुभवाचा जर या ठिकाणीं असा शेवट होतो, तर येथें शब्दाचा लाग कसा चालणार ? ॥ ६२ ॥ कारण परेचा जेथें नाश होतो तेथें नादाची घडी बसत नाहीं; मग तोंडानें त्याचेविषयीं बोलणें घडेल काय ? ॥ ६३ ॥ जागा झाल्यानंतर जागे करण्याच्या गोष्टी कशाला ? किंवा तृप्ति झालेला पुरुष स्वयंपाक करण्याच्या भानगडींत पडतो काय ? ॥ ६४ ॥ अथवा सूर्योदय झाल्यानंतर दिवे जसे मालवतात, किंवा शेत पिकल्यानंतर त्या शेतांत कोणी नांगर धरितील काय ? ॥ ६५ ॥

याची सिद्धान्तामध्यें मिळवणी करितातः—

ह्मणोनि बंधमोक्षाचें व्याज । नाहीं निमालें काज ॥
आतां निरूपणाचें भोज । वोळगे जऱ्ही ॥ ६६ ॥

ह्मणून बंधमोक्षाचें निमित्त नाहीं. कार्य संपलें असें जरी आहे, तरी निरूपण कौतुकानें प्राप्त झालें आहे. ॥ ६६ ॥

परमात्मस्वरूपसिद्धिविषयीं लक्षण किंवा अनुभव यांचा कांहीं एक उपयोग नाहीं. कारण, बंधमोक्षाचा संबंध असता तर यांचा उपयोग झाला असता. बंधमोक्षाचे निमित्त नाहीं, ह्मणून यांचेही काम संपलें, हे ओंवीच्या पूर्वार्धाचें तात्पर्य आहे; याजवर अशी शंका येईल कीं, जर परमात्मवस्तूचे ठिकाणीं शब्दादिकांची प्रवृत्ति नाहीं तर मग श्रीज्ञानेश्वर महाराज हें व्याख्यान तरी कां करितात ? या शंकेचें उत्तर ओंवीच्या उत्तरार्धेकरून सांगतात कीं, हें निरूपण कौतुकानें प्राप्त झालें आहे. ॥ ६६ ॥

पुढील प्रकरणास अवतरण देतातः—

आणि पुढिला कां आपणापें । वस्तु विसराचेनि हारें हारपे ॥
मग शब्देंचि घेपे । आठवूनियां ॥ ६७ ॥

आणि [दुसरें असें आहे कीं,] दुसऱ्याला किंवा आपणाला स्वस्वरूपवस्तू-विषयीं विसर पडला असेल तर त्या वस्तूविषयीं शब्द स्मृति करून देतो; ॥६७॥

जर शब्द हा आपल्या स्वरूपाचें स्मरण करून देतो, तर स्वरूपप्राप्तीविषयीं शब्दाचा उपयोग आहे, असें कोणी म्हणेल, तर त्याचें समाधान सांगतातः—

येतुलियाही परौतें । चांगावें नाहीं शब्दातें ॥
जऱ्ही स्मारकपणें कीर्तीतें । मिरवी हा जगीं ॥ ६८ ॥

इति श्रीसद्बोधानुवादे अनुभवामृते सच्चिदानंदपदत्रयाविवरणम् नाम पंचम प्रकरण संपूर्णम्.

जरी शब्द हा स्मारकपणानें जगांत कीर्ति मिरवितो, तरी पण यापेक्षां जास्त चांगुलपण याचे अंगीं नाहीं. ॥ ६८ ॥

तात्पर्य हें आहे कीं, स्मरणामध्यें मात्र शब्दाचा उपयोग आहे, पण वस्तुसिद्धीमध्यें त्याचा कांहीं देखील उपयोग नाहीं. ॥ ६८ ॥

प्रकरण सहावें.

शब्दखंडन.

श्री ज्ञानेश्वर महाराजांनीं पांचवे प्रकरणाचे शेवटीं ६७ व ६८ या ओंव्यांमध्यें, आत्मस्वरूपाविषयीं अज्ञानानें विस्मृति झाली असतांना त्याची आठवण शब्दच करून देतो, यापेक्षां शब्दाला अधिक महत्व नाहीं, हें पुढच्या प्रकरणामध्यें शब्दखंडन करावयाचें आहे त्यास अवतरण ह्मणून दिलेलें आहे. आतां या प्रकरणांत, बाराव्या ओंवीच्या पूर्वार्धापर्यंत प्रथमतः, परमात्मस्वरूपाच्या प्राप्तीविषयीं शब्दाचा कसा उपयोग आहे हें सांगून, प्रकरणसमाप्तीपर्यंत त्याचें खंडन करतातः—

बाप उपेगी वस्तु शब्दु । स्मरणदानीं प्रसिध्दु ॥
अमूर्ताचा विशदु । आरिसा नव्हे ॥ १ ॥

धन्य धन्य ! शब्द ही केवढी उपयोगी वस्तु आहे ? हा [जीवाला आत्मस्वरूपाविषयीं] स्मरण देण्यांत प्रसिद्ध आहे. अमूर्त जो परमात्मा, त्याला स्पष्ट दाखवून देणारा हा आरसाच नव्हे काय ? ॥ १ ॥

प्रथम ओंवींत शब्दाला आरशाची उपमा दिली; परंतु व्यावहारिक सामान्य आरशापेक्षां शब्दरूप आरशांत आधिक्य काय आहे हें सांगतातः—

पाहतें अरिसा पाहे । तेथें कांहींचि नवल नव्हे ॥
परि दर्पणें येणें होये । न पाहतें पाहतें ॥ २ ॥

डोळस मनुष्य आपल्याला आरशांत पाहतो यांत कांहींच आश्चर्य नाहीं. परंतु या शब्दरूप दर्पणाचे योगानें अंधळाही आपलें स्वरूप पाहण्याविषयीं डोळस होतो. ॥ २ ॥

याचा अभिप्राय असा आहे कीं, व्यवहारामध्यें ज्या हस्तपादादिक शरीराच्या ठिकाणीं अहं अशी बुद्धि झालेली असते, त्या आपल्या स्वरूपास पाहण्यास आरशाची साह्यता घेऊन चक्षुरिंद्रियाची अपेक्षा लागतेच. या शब्द रूपी आरशांत पारमार्थिक आत्मस्वरूपाचें ज्ञान होण्याविषयीं, व्यवहारांत अंधळा जरी असेल तरी तो आपलें स्वरूप पाहाण्याविषयीं डोळस होतो. ह्मणजे शब्दाचे अंगीं वाटेल त्यास यथार्थ आत्मस्वरूपाचें ज्ञान करून देण्याविषयीं सामर्थ्य आहे. ॥ २ ॥

पुनः बारावे ओंवीचे उत्तरार्धापर्यंत निरनिराळ्या तऱ्हेनें शब्दाचें महत्व सांगतातः—

वडिला अव्यक्ताचिया वंशा । उद्यत्कारु सूर्य जैसा ॥
येणें येके गुणें आकाशा । अंबरत्व ॥ ३ ॥

मूळ मायेच्या वंशांत कुलदीपक जसा सूर्य, तसें या एकट्याच्या साहाय्यानें आकाशाला अंबर हें नांव आलें. ॥३॥

मूळ अव्यक्त जी माया, तिच्या वंशाला म्हणजे जगतांतील पदार्थमात्राची सिद्धि करून देण्याला शब्द (वेद) हा जणू काय सूर्यच आहे. फार काय सांगावें ? अव्यक्त जें आकाश, त्याची सुद्धां सिद्धि करून देणारा हा शब्दच आहे. नैयायिकादि शास्त्रकर्ते आकाशाची सिद्धि शब्दगुणावरून करितात. ३

आपण तंव खपुष्प । परि फळ दे जगद्रूप ॥
शब्द मवितें उमप । कोण आहे ॥ ४ ॥

शब्द हा आपण स्वतः खपुष्प (आकाशाचें फूल) असून, जगद्रूप फलाची सिद्धि करितो. शब्द ज्याचें माप करीत नाहीं असा पदार्थ कोणता आहे ? ॥४

वास्तविक पाहिलें असतां, शब्द आपण स्वतः खपुष्प म्हणजे मिथ्या असून जगद्रूप फलाची सिद्धि करितो; म्हणजे जगतांतील सर्व व्यवहाराची सिद्धि शब्दानेंच होते. असें पहा कीं, शब्दानें गणना केली जात नाहीं असा कोणता पदार्थ आहे ? सर्व पदार्थांचा नामनिर्देश शब्दानें होतोच. ॥ ४ ॥

विधीनिषेधांचिया वाटा । दाविता हाचि दिवटा ।
बंधमोक्ष कळिकटा । शिष्टु हाचि ॥ ५ ॥

विधिनिषेधांचे मार्ग दाखविणारा हाच दिवटा आहे. ह्याला बंध व त्याला मोक्ष असें सांगून उभयतांमध्यें कलह उत्पन्न करून देणारा [नारदासारखा] शिष्ट हाच ! ॥ ५ ॥

हा अविद्येचा आंगीं पडे । तैं नाथिलें ऐसें विरूढे ।
न लाहिजे तीन कवडे । साच वस्तु ॥६॥

शब्दानें अविद्येचा पक्ष स्वीकारला म्हणजे, खोटें जें जगत् तें तो खरें भासवितो; व मग सत्य जो परमात्मा, त्याला तीन कवड्यांची सुद्धां किंमत येत नाहीं. म्हणजे अगदीं नाहींच असा करून टाकितो ! ॥६॥

शुद्ध शिवाच्या शरीरीं । कुमारुचि हा जिउ भरी ।
जेविं आंगें पंचाक्षरी । तेविं चि बोलु ॥७॥

ज्याप्रमाणें पंचाक्षरी अक्षता टाकून पिशाच बोलवितो, त्याप्रमाणें, शुद्ध परमात्म्याचे स्वरूपावर हा शब्दच जिवाशिवभाव उत्पन्न करतो; म्हणजे परमात्मस्वरूपाला जीवभावाची सिद्धि करून मी मनुष्य काळा, गोरा इत्यादि बोलावयास लावतो. ॥ ७ ॥

जिउ देहें बांधला । तो बोलें एके सुटला ।
आत्मा बोलें भेटला । आपणयां ॥८॥

[शुद्ध परमात्मस्वरूप] जीव जो देहसंबंधामुळें बद्ध झाला आहे, तो [श्रुतिशब्दरूप] महावाक्यानें [देहसंबंधापासून] मुक्त होतो; आणि शुद्ध आत्मस्वरूप आपलें आपल्याला शब्दानेंच भेटतें. ॥ ८ ॥

दिवसातें उगो गेला । तंव रात्रीचा द्रोहो आला ॥
ह्मणोनि सूर्यो या बोला । उपमा नव्हे ॥ ९ ॥

[शब्दाला सूर्याची उपमा द्यावी असें मनांत आणिलें;] परंतु त्याचे ठिकाणीं हा दोष आहे कीं,] तो दिवसाचा उदय करावयास गेला तर रात्रीचा नाश करतो, [रात्र आणि दिवस दोन्ही बरोबरी चालवीत नाहीं,] म्हणून सूर्याची उपमा शब्दाला देतां येत नाहीं ॥ ९ ॥

जे प्रवृत्ति आणि निवृत्ति । विरुद्धा इया हातु धरिती ॥
मग शब्देंचि चालती । एकलेनि ॥ १० ॥

विरुद्ध ज्या प्रवृत्ति व निवृत्ति, त्या एकमेकींचें हात धरून एकाच शब्दाचे साहाय्यानें चालतात. ॥ १० ॥

याचा हा अभिप्राय आहे कीं, प्रवृत्ति म्हणजे धर्मशास्त्र हें तरी शब्दच प्रवृत्त करतो, आणि तद्विरुद्ध निवृत्ति म्हणजे मोक्षशास्त्र हेंही शब्दच कथन करितो; यावरून दोहींची सिद्धि एकटा शब्द करतो. ॥ १० ॥

सहाय आत्मविद्येचें । करावया आपण वेंचे ॥
गोमटें काय शब्दाचें । येकैक वानूं ॥ ११ ॥

आत्मविद्येची प्राप्ति करून देण्यांत शब्द आपला नाश करून घेतो. [प्रकरणारंभापासून येथपर्यंत जर विचार केला, तर] या शब्दाचा चांगुलपणा किती वर्णन करावा ? ॥ ११ ॥

किंबहुना शब्दु । स्मरणदानीं प्रसिद्धु ॥
परी ययाही संबंधु । नाहीं येथें ॥ १२ ॥

फार काय सांगावें ? शब्द स्मरण देण्याविषयीं प्रसिद्ध आहे; परंतु वस्तूचे ठिकाणीं स्मरणाचाही संबंध नाहीं ! ॥ १२ ॥

फार काय सांगावें ! आत्मस्वरूपाचे विस्मृतीमुळें संसारामध्यें अनंत दुःखें जीव भोगतो, त्याला स्वरूपाचें स्मरण करून देण्याविषयीं श्रुतिरूप शब्दाची सिद्धि आहे. ह्या ओंवीचें पूर्वार्धापर्यंत, व्यवहारदृष्ट्या शब्दाचा चांगुलपणा वर्णन केला; व तो व्यवहारदशेमध्यें खरा आहे. परंतु वास्तविक परमात्मस्वरूपाला शब्दानें काय प्राप्त करून दिलें, किंवा परमात्मस्वरूपाचा कोणचा दोष निवृत्त केला, अशा तात्त्विक दृष्टीनें विचार केला तर, परमात्मस्वरूपाशीं शब्दाचा कोणत्याही रीतीनें संबंध नाहीं, हें ज्ञानेश्वर महाराजांनीं ह्या ओंवीच्या उत्तरार्धापासून प्रकरणसमाप्तीपर्यंत सांगितलें आहे ॥ १२ ॥

परमात्मस्वरूपाविषयीं शब्दाचा कां उपयोग होत नाहीं, याचें कारण, दृष्टांतपूर्वक १८ वे ओंवीपर्यंत सांगतातः—

आत्मया बोलाचें । कांहींचि उपेगा न वचे ॥
स्वसंवेद्या कोण्हाचें । ओझें आथी ॥ १३ ॥

आत्म्याचे ठिकाणीं शब्दाचा कांहीं उपयोग होत नाहीं. स्वसंवेद्य जो आत्मा, त्याला कोणाचा उपकार आहे ! ॥ १३ ॥

आत्म्याला या शब्दापासून कांहींच उपयोग होत नाहीं. कारण, शब्द हा जड पदार्थांचें प्रकाशन करून देतो. आत्मा जड असता, तर मग त्याचें शब्दानें प्रकाशन करणें संभवलें असतें; परंतु आत्मा कांहीं जड नाहीं; तो स्वयंप्रकाश स्वसंवेद्य असा आहे. तेव्हां एवंगुणविशिष्ट जो आत्मा, त्याला आपलें प्रकाशन करून देण्याविषयीं दुसऱ्याचे उपकार कशाला पाहिजेत ? ॥ १३ ॥

आठवे कां विसरे । विषो होऊनि अवतरे ॥
तरी वस्तूसी वस्तु दुसरें । असेना कीं ॥ १४ ॥

स्मरण होवो किंवा विस्मरण होवो, अथवा विषय होऊन प्रकट होवो, तरी पण एक वस्तुच; दुसरें कांहीं नाहीं. ॥ १४ ॥

स्मरण, विस्मरण किंवा विषय होणें इत्यादि गोष्टी, ज्या कालीं द्वैत असतें त्या कालीं घडतात. द्वैताचा अभाव असेल तर संभवत नाहींत. वस्तुरूप जो परमात्मा, त्याला सजातीय भेद नाहीं, ह्मणून परमात्मा विषय होणें किंवा परमात्म्याला आठवण होणें किंवा विसर पडणें या गोष्टी होणें शक्य नाहीं. स्मरण तरी आपल्याहून भिन्न पदार्थाविषयीं होतें; त्याचप्रमाणें, विस्मरणही स्वतःहून भिन्न पदार्थाचेंच होतें. परंतु परमात्मा स्वस्वरूपस्मरण आणि विस्मरण या दोहोंहून विलक्षण नित्यस्मरणरूप आहे, ह्मणून त्याचे ठिकाणीं स्मरणास्मरणांचा संभवच नाहीं. दुसऱ्याला परमात्मा विषय होतो असें ह्मणावें, तर प्रथमतः द्वैतसिद्धि झाली पाहिजे. पण परमात्मा सजातीयादिभेदरहित आहे, ह्मणून द्वैतसिद्धि नाहीं. तेव्हां एकच स्वसंवेद्य जो परमात्मा, त्याचे ठिकाणीं शब्दाचा काय उपयोग? ॥ १४ ॥

आपण आपणयातें । आठवी विसरे केउतें ॥
काय जीभ जिभितें । चाखे न चाखे ॥ १५ ॥

आपलें आपल्यास स्मरण किंवा विस्मरण कसें संभवणार? जीभ आपलयास चाखतें किंवा चाखत नाहीं, हें ह्मणणें संभवतें का? ॥ १५ ॥

आपल्याला आपली आठवण झाली, किंवा आपल्याला आपण विसरलों, असें कोणाचे अनुभवास आलें आहे काय? अहो, जीभ जिभेला चाखते काय? 'चाखते' ह्मणून उत्तर देतां येत नाहीं; कारण अन्य पदार्थ नाहीं; बरें, जीभ जिभेला चाखीत नाहीं, असेंही ह्मणतां येत नाहीं; कारण, जी आपल्याला चाखीत नाहीं ती दुसऱ्याला काय चाखील? कारण ती चाखणेंरूप आहे. ॥१५॥

जागतेया नीद नाहीं । मा जागणें घडे काई ।
स्मरणास्मरण दोन्हीही । स्वरूपीं तैसीं ॥ १६ ॥

जो जागा आहे, त्याला निद्रा नाहीं, मग त्याला जागा म्हणणें संभवतें काय? त्याप्रमाणें, स्वरुपाचे ठिकाणीं स्मरण व विस्मरण हीं दोन्ही नाहींत. ॥१६॥

एकसारखा जागत बसलेल्या पुरुषाला झोंप नाहीं. झोंपच जर मुळीं नाहीं, तर त्याला जागा म्हणणें तरी संभवेल काय! कारण जागा हा शब्द निद्रेची अपेक्षा करून आहे. यावरून तो जागा नाहीं असें मात्र नाहीं. परंतु जागा या शब्दाचा विषय नाहीं, ह्मणून त्याचा जागेपणा शब्दातीत आहे. त्याचप्रमाणें, स्मरण आणि विस्मरण हे दोन्ही धर्म स्वरूपाचे ठिकाणीं नाहींत. ॥ १६ ॥

सूर्यो रात्री पां नेणें । मा दिवो काय जाणे ॥
तेवीं स्मरणास्मरणे(वीण) । आपण वस्तु ॥ १७ ॥

[सर्व लोकांच्या दृष्टीनें] सूर्याला रात्र कांहीं ठाऊक नाहीं. [रात्रच जर मुळीं ठाऊक नाहीं,] तर त्याला दिवस तरी ठाऊक आहे कां ? [ज्याप्रमाणें रात्र आणि दिवस हीं त्याला ठाऊक नाहींत, पण तो नित्य प्रकाशरूप आहे,] त्याप्रमाणें स्मरण आणि विस्मरण या दोहोंलाही परमात्मा जाणत नाहीं. ॥१७॥

एवं स्मरणास्मरण नाहीं । तरि स्मारकें काज काई ॥
ह्मणौनि इये ठाईं । बोलु न सरे ॥ १८ ॥

या प्रकारेंकरून, परमात्मस्वरूपाच्या ठिकाणीं स्मरण किंवा विस्मरण या दोहोंचाही संबंध नाहीं. ह्मणून, स्मरण करून देणारा स्मारक जो शब्द, त्याचेंहीं कांहीं कारण नाहीं. ह्मणून एथें परमात्मवस्तूच्या ठिकाणीं शब्दाची गति चालत नाहीं. ॥ १८ ॥

आतां, शब्दाचा कांहीं उपयोग नाहीं हें दुसऱ्या रीतीनें दोन ओंव्यांनीं दाखवितातः—

आणिक येक शब्दें । काज कीर भलें सिद्धें ॥
परि धिवसा न बंधे । विचारु येथें ॥ १९ ॥

शब्दानें आणखी एक चांगलें काम सिद्ध होतें हें खरें, पण ह्या विचार करण्याचें धैर्य होत नाहीं. ॥ १९ ॥

आतां एक पक्ष असा आहे कीं, शब्द हा परमात्म्याचें स्मरण करून देत नसेल तर न देवो, परंतु तो अविद्येचा नाश करण्याविषयीं समर्थ आहे, ह्मणून शब्दाचा मोठा उपयोग आहे. परंतु अशा रीतीनेंही शब्दाला मोठेपणा देण्याविषयीं या तात्त्विक विचारामध्यें धैर्य होत नाहीं. ॥ १९ ॥

कां जे बोलें अविद्या नाशे । मग आत्मेनि आत्मा भासे ॥
हें ह्मणतखेवो पिसें । आलेंचि कीं ॥ २० ॥

कारण, शब्द अविद्येचा नाश करितो व मग आत्मा आत्म्यास भासतो, हें ह्मणतांक्षणींच वेडगळपणा गळ्यांत येतो. ॥ २० ॥

ह्याचा ह्या अभिप्राय आहे कीं, आत्म्याचे ठिकाणीं अविद्यादिकांचें अस्तित्व वास्तविक कधींही नाहीं, आणि आपलें आपल्याला नित्य भान आहे. अशा ठिकाणीं शब्दानें अविद्येचा नाश करून आपलें आपल्याला भान करून दिलें हें म्हणणें वेडगळपणाचें आहे.

ह्यास तीन ओंव्यांनीं दृष्टांत सांगतातः—

सूर्यो राति पां मारील । मा आपणया उदो करील ॥
हे कुडे न सरती बोल । साचाच्या गांवीं ॥२१॥
चेईलें निदे रुसे । ऐसी कें नीद असे ॥
किं चेईलें चेवो बैसें । ऐसें चेणें आहे ॥२२॥

ह्मणोनि नाशापुरती । अविद्या नाहीं निरुती ॥
नाहीं आत्मा आत्मस्थिति । रिगे ऐसा ॥२३॥

सूर्य प्रथम रात्रींचा नाश करील, आणि मग आपला उदय करील. हें असे बद्ध बोल विचाराच्या गांवीं खपतील काय ? ॥ २१ ॥ नित्य जागा असलेला पुरुष निद्रेवर रुसेल (तोंड पहाणार नाहीं) अशी निद्रा आहे काय ? किंवा नित्य जो जागा आहे, तो ' जागा झाला ' असें जागणें कोठें आहे काय ? ॥२२॥ ह्मणून (ह्या गोष्टी घडणें ज्याप्रमाणें शक्य नाहीं, त्याप्रमाणें,) शब्दानें अविद्येचा नाश करण्यापुरती वास्तविक अविद्याही नाहीं; आणि [शब्दसाह्यानें] आत्मस्थितींत प्रवेश करील असा आत्माही नाहीं ! ॥ २३ ॥

अविद्येचें थोडक्यांत अभावस्वरूप सांगून २९ व्या ओवीपर्यंत तदनुरूपें दृष्टांत सांगतातः—

अविद्या तंव स्वरूपें । वांझेचें कीर जाउपें ॥
मा तर्काचें खुरपें । खांडे कोणा ॥२४॥
इंद्रधनुषा सितें । कवण धनवई न लाविजेतें ॥
तें दिसे तैसें होते । साच जरी ॥२५॥
अगस्तीचिया कौतुका । पुरती जरी मगतृष्णिका ॥
तरी मार देतों तर्का । अविद्येसी ॥ २६ ॥
साहे बोलाची वळघी । ऐसी अविद्या असे जगीं ॥
तरी जाळुं ना कां आगी । गंधर्वनगरे । २७ ॥
नातरी दीपाचिये सोये । आंधारु कीर न साहे ॥
तेथें कांहीं आहे । जावयाजोगें ॥२८॥
नातरी पाहावया दिवसु । वातीचा कीजे सोसु ॥
तेव्हडाहि उद्वसु । उद्यमु पडे ॥ २९ ॥

अविद्या तर स्वरूपानें खरोखर वांझेचें पोर आहे, ह्मणजे अभावरूप आहे मग शब्दरूपी खुरपें कोणाचा नाश करील ? ॥ २४ ॥ इंद्रधनुष्य जसें दिसतें

तसें जर खरें असतें, तर त्याला कोणीं तरी धनुर्धान्यानें दोरी लाविली नसती काय ? ॥२५॥ अगस्तीच्या सहज घोंटाला जर मृगजल पुरलें असतें, तर शब्दानें अविद्येचा नाश झाला असता !! २६ ॥ अथवा, शब्दाचा चढाव सहन करील अशी जगतामध्यें अविद्या आहे, [असें जर ह्मणेल,] तर खऱ्या अग्नीनें गंधर्वनगरें कां जाळूं नयेत ? ॥ २७ ॥ किंवा, अंधार दिव्याचा प्रकाश सहन करीत नाहीं ह्मणजे दिव्यापुढें अंधार येणें शक्य नाहीं; असें झालें ह्मणजे, दिव्याच्या प्रकाशानें नाहींसें होण्याजोगें कांहीं आहे काय ? ॥ २८ ॥ अथवा, सूर्य पाहण्यासाठीं वाती लावण्याची खटपट केली तर तो ज्याप्रमाणें व्यर्थ उद्योग होतो, [त्याप्रमाणें, शब्दानें अविद्येचा नाश होतो हें ह्मणणें अजाणपणाचें आहे.] ॥ २९ ॥

ह्या दृष्टांतांनीं, अविद्या केव्हांही दिसत नाहीं असें सांगितलें. परंतु लोकांमध्यें प्रपंचादिक दिसतात, व शास्त्रेंही तो प्रपंच अज्ञानकार्य आहे म्हणतात. ह्यांवरून, दिसणारा जो प्रपंच, ते कार्यरूपानें अज्ञानच आहे असा सामान्य लोकांचा निश्चय होतो, पण तो निश्चय खरा नाहीं, व तें शास्त्ररहस्यही नाहीं. केवळ शिष्यबुद्धीनें प्रपंच घेतलाच आहे, त्याची कशी तरी वाट लावण्याकरितां अज्ञानकार्य म्हणून संगती लावतें. परंतु अज्ञान म्हणून कांहींएक पदार्थ आहे, व त्याचें हें कार्य सत्य आहे. असा निश्चय करण्यामध्यें शास्त्राचा अभिप्राय नाहीं; किंतु दिसत असतांना सुद्धां तो प्रपंच खोटाच आहे, हें सांगण्याचा शास्त्राचा अभिप्राय आहे; आणि तोच अभिप्राय ज्ञानेश्वर महाराज सहा ओंव्यांनीं दृष्टांतपूर्वक सांगतातः—

जेथें साउली न पडे । तेथें नाहीं जेणें पाडें ।
मा पडे तेथें तेव्हडे । नाहींच कीं ॥३०॥

जेथें सावली पडत नाहीं, तेथें जितक्या मानानें ती नाहीं, तितक्याच मानानें जेथें सावली पडते तेथेंही ती [दिसत असली तरी] नाहींच. ॥ ३० ॥ [जर असती, तर पुरुष एक आणि त्याची सावली एक, अशी वास्तविक भेदप्रतीति झाली असती.]

दिसताचि स्वप्न लटिकें । हें जागरीं होय ठाउकें ॥
तेविं अविद्याकाळीं सतुकें । अविद्या नाहीं ॥ ३१ ॥

स्वप्न दिसत असतांही, तें खोटें आहे हें जागृत झाल्यावर समजतें; त्याचप्रमाणें, [कार्यरूपानें भ्रमकालांत जरी अविद्या प्रतीतीला येत असेल, तथापि त्या] अविद्याकालींही ती अविद्या मुळींच नाहीं. ॥ ३१ ॥

[एकोणिसावे ओंवींत, अविद्येचा नाश करण्यामध्यें शब्दाचा उपयोग आहे अशी कोणी कल्पना करील, तर ती बरोबर नाहीं, असें सांगितलें. कारण, अविद्या आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं मुळींच नाहीं. हें त्या अविद्येचें स्वरूप चोवि-

सावे ओंवीपासून चौऱ्याहत्तरावे ओंवीपर्यंत ग्रंथकारांनीं जें कथन केलें आहे, त्यामध्यें मुख्य अभिप्राय असा आहे:--वेदान्तशास्त्रांत पदार्थांच्या तीन सत्ता मानल्या आहेत: १ पारमार्थिक, २ व्यावहारिक व ३ प्रातिभासिक. ज्या पदार्थाचा कधींही बाध होत नाहीं, त्याची पारमार्थिक सत्ता ह्मणावी; (असें एक ब्रह्मच आहे.) ज्या पदार्थाची ब्रह्मज्ञानेंकरूनच बाधा होते, त्याची व्यावहारिक सत्ता ह्मणावी; (व्यवहारांतील घटपटादि पदार्थ.) आणि ज्यांची ब्रह्मज्ञानावांचूनही बाधा होते, त्यांची प्रातिभासिक सत्ता म्हणावी. (रज्जूचे ठिकाणीं भासमान सर्प इत्यादि.) त्यांमध्यें, रज्जुसर्पादिकांची ब्रह्मज्ञानावांचूनही रज्वादि पदार्थांच्या ज्ञानानें बाधा होते, म्हणून त्यांचा प्रातिभासिक सत्ता आहे; व्यवहारामध्यें जो शरीरादि प्रपंच प्रतीत होतो, त्याची तर ब्रह्मज्ञानेंकरूनच बाधा होते, ह्मणून त्याची व्यावहारिक सत्ता सांगितली; आणि ब्रह्माची कधींही बाधा होत नाहीं, ह्मणून त्याची पारमार्थिक सत्ता आहे. ह्या तीन सत्तांमधील पदार्थ आपल्या सत्तेहून दुसऱ्या सत्तेतील पदार्थांस साह्य करीत नाहींत, किंवा नाशकही होत नाहींत. समान सत्तेंतील पदार्थच एकमेकांस साधक-बाधक होतात - जसें:--स्वप्नांत कोणास सर्पदंश झाला तर स्वप्नांतील शरीर, तो सर्प व तो सर्पदंश हे सर्व प्रातिभासिक सत्तेंतील आहेत; त्या सर्पदंशाचें निवारण व्यावहारिक सत्तेंतील मांत्रिक करूं शकणार नाहीं. ह्याचें कारण, स्वप्नस्थ सर्पदंश व जागृतींतील मांत्रिक ह्या दोन पदार्थांमध्यें सत्ताभेद आहे हेंच होय. शिवाय ज्याच्या ज्ञानेंकरून ज्याची बाधा होते, तो पदार्थ, ज्याच्या ज्ञानेंकरून बाधित होतो त्याचे ठिकाणीं सत्य नसतो; त्याचे ठिकाणीं तो पदार्थ अत्यन्ताभावरूप असतो. ह्मणून, ब्रह्मज्ञानानें बाधित होणारे व्यावहारिक व प्रातिभासिक पदार्थ हेही ब्रह्माचे ठिकाणीं खरे नसून अत्यन्ताभावरूप आहेत; व ते दिसण्यास कारण जी अविद्या तीही व्यावहारिक सत्तेंतील आहे, ह्मणून ब्रह्माचे ठिकाणीं अत्यंत भावरूपच आहे. हा वास्तविक मुख्य सिद्धांत आहे. परंतु व्यावहारिक पदार्थ व प्रातिभासिक पदार्थ हे प्रत्यक्ष प्रतीत होतात, त्यांची संगति लावण्याकरितां शास्त्रानें तीन सत्तांची कल्पना केली आहे. हा अभिप्राय मनामध्यें घेऊन ज्ञानेश्वर महाराजांनीं पंचविसावे ओंवींपासून भिन्न सत्तेंतील दोन पदार्थ घेऊन दृष्टांतांची योजना केली आहे. हें वर्म लक्षांत घेऊन मुमुक्षूनें चौऱ्याहत्तरावे ओंवीपर्यंत प्रकरण वाचलें तर तें बरोबर लागेल.]

वोडंबरीचिया लेणिया । घरभरी आतुडलिया ॥
नागवें नागविलिया । विशेषु काई ॥ ३२ ॥

गारोड्याचे खेळांतील डागिने घरांत भरून ठेवले, किंवा एखाद्या नागव्यास लुटलें, तर त्यांत विशेष काय झालें ? ॥ ३२ ॥

ज्या काळीं गारोड्यानें दाखविलेले डागिने मूल्यवान् दिसत आहेत, त्या

कालीं सुद्धां त्यांना खऱ्या व्यवहारांत कांहींएक किंमत नाहीं; कारण, मंत्रानें केलेल्या डागिन्यांची प्रातिभासिक सत्ता आहे, आणि व्यवहाराची व्यावहारिक सत्ता आहे. म्हणून व्यवहामध्यें मूल्यवान असे दिसले, तरी ते मूल्यवान नाहींत. किंवा, एखाद्या नग्न माणसास लुटलें तर त्यापासून लुटारूस काय अर्थनिष्पत्ति होणार ? कारण, जर लुटावयासच कांहीं नाहीं, तर लुटलें तरी काय ? अर्थात् त्यांत विशेष कांहींच नाहीं ! ॥३२॥

मनोरथाचें परियळ । आरोगिजतु का लक्ष वेळ ।
परि उपवासावेगळ । आनु आथी ॥३३॥
मृगजळ जेथ नुमंडे । तेथ असे पा कोरडें ।
मा उमंडे तेथें जोडे । वोल्हासु काई ॥३४॥
हें दिसे तैसें असे । तरी चित्रींचेनि पाउसें ॥
वोल्हाउतु कां मानुसें । आगरातळीं ॥ ३५ ॥
कालवूनि आंधारें । लिहों येती अक्षरें ॥
तरी मसीचि या वोरबारें । कां सिणावें ॥ ३६ ॥

मनःकल्पित पक्वान्नें लाखों वेळ जरी खाल्लीं तरी उपासाशिवाय दुसरें कांहीं फल आहे काय ? ॥ ३३ ॥ मृगजळ जेथें दिसत नाहीं तेथें कोरडें असेल, पण जेथें दिसतें तेथें तरी कांहीं ओलावा असतो काय ? ॥ ३४ ॥ अविद्याकार्य हें प्रत्यक्ष दिसणारें जगत जसें दिसतें तसेंच खरें असतें, तर मग चित्रांत काढलेल्या पावसानेंही माणसें, भाताचीं आगरें व तळीं हीं भिजून गेलीं असतीं. [कारण चित्रामध्यें प्रत्यक्ष पाऊस दिसतो आहे.] ॥३५॥ [अंधेर काळा दिसतो व काजळही काळें असतें. आतां, जसा अंधेर काळा दिसतो तसाच जर तो खरोखरी काळा पदार्थ असता, तर तो] अंधेर [पाण्यांत] कालवून अक्षरें लिहितां आलीं असतीं, मग [शाईकरितां] काजळ संपादन करण्याचा त्रास कां करावा ? ॥३६॥

जसा पदार्थ दिसतो तसा नसतो असा सिद्धांत मानला, तर मग तो तसा दिसू नये अशी शंका आली असतां उभय पक्षाला संमत असा दृष्टांत सांगतातः—

आकाश काय निळें । न देखतु हे डोळे ।
तेविं अविद्येचि टवाळें । जाणोनि घेईं ॥३७॥

[निरवयव] आकाश या डोळ्यांना निळें दिसत नाहीं काय ? त्याप्रमाणें हें अविद्याकार्य जगत् नसूनही दिसतें, म्हणून तें टवाळ म्हणजे अनिर्वचनीय आहे असें समज. ॥३७॥

ओंवीमध्यें केवळ ' आकाश ' शब्द असतांना अर्थामध्यें निरवयव शब्द जास्त घातला आहे. त्याचा हेतु एवढाच आहे कीं, न्यायमतानुसारी हे आका-

शाला निरवयव मानतात. आणि त्यांच्याच मतामध्यें रूप हें सावयव द्रव्याशिवाय असत नाहीं. परंतु असें असूनही ते आकाशाचे ठिकाणीं निळेपणा स्वीकारितात, ह्मणून ज्ञानेश्वर महाराजांनीं हा दृष्टांत मुद्दाम घातला आहे. अनिर्वचनीय शब्दाचें व्याख्यान प्रथम प्रकरणामध्यें व आणखी अन्य ठिकाणीं केलें आहे ह्मणून एथें विस्तार केला नाहीं. ॥ ३७ ॥

'अविद्या' शब्दाच्या व्युत्पत्तिद्वारां अविद्येचा अभाव सांगतातः—

अविद्या येणें नांवें । मी विद्यमानाचि नव्हे ।
हे अविद्याची स्वभावें । सांगतसे ॥३८॥

[**या न विद्यते सा अविद्या. या**=जी; **न विद्यते**=असत नाहीं. ह्मणजे जी नसते ती अविद्या. तेव्हां अर्थातच] 'अविद्या' या नांवानें मी विद्यमानच नाहीं असें अविद्या सहजच सांगत आहे ॥ ३८ ॥

पुनः अविद्येच्या स्वरूपावरून, ती अभावरूप आहे, हें सिद्ध करितातः—

आणि इये अनिर्वाच्यपण । तें दुजेंही देवांगण ॥
आपुल्या अभावीं आपण । साधीतसे ॥३९॥

आणि अविद्येनें आपल्या अनिर्वाच्यपणाची दुसरी शपथ घेऊन आपला अभाव आपणच साधला ॥ ३९ ॥

व्युत्पत्तीनें अविद्येचा अभाव सिद्ध झाला. आतां ह्या ओवींत, श्रुति व युक्ति इहींकरून अविद्येला असलेलें अनिर्वाच्यपण घेऊनच, अविद्या असें शपथ करून सांगते कीं, मी अभावरूप आहें. ह्याचा अभिप्रायः—सत् आणि असत् यांहून जें विलक्षण त्यास अनिर्वचनीय म्हणतात. शुक्तीचे ठिकाणीं प्रतीत होणारें रजत् सत् ह्मणावें, तर शुक्तिज्ञानेंकरून तें बाधित होतें. असत् म्हणावें, तर भ्रांतिकालामध्यें तें प्रत्यक्ष प्रतीत होतें. ह्मणून त्यास सत् किंवा असत् ह्मणतां येत नाहीं. म्हणजे विचारदृष्ट्या रजताचा शुक्तीचे ठिकाणीं अभावच सिद्ध होतो व त्या रजतास अनिर्वचनीय म्हणतात. यावरून हें सिद्ध झालें कीं, अनिर्वचनीय पदार्थ अभावरूप असतो. त्याप्रमाणें अविद्या सत् ह्मणावी तर ब्रह्मज्ञानेंकरून नाश पावते व असत् ह्मणावी तर जगद्रुपेंकरून प्रतीत होते. म्हणून असतही नाहीं. सदसत् म्हणावी तर ते दोन विरुद्ध धर्म एके ठिकाणीं राहणार नाहींत, ह्मणून सदसताहून विलक्षण—अनिर्वचनीय आहे. म्हणजे तिच्याबद्दल कोणत्याही रीतीनें निश्चयात्मक वर्णन करतां येत नाहीं. हे अनिर्वाच्यपण आहे म्हणूनच अविद्या शपथ वाहून आपला अभाव आपणच सिद्ध करून देते.

विरुद्ध पक्षाचें मत स्वीकारून त्याचें प्रश्नपूर्वक खंडन करितातः—

का होय जरी आहे । तरि निर्द्धार का न साहे ।
वरी घटाभावें भोये । अंकित दिसे ॥ ४० ॥

कारण, हीच जर आहे, तर विचारापुढें कां टिकत नाहीं ? घटाचे अभावानें जमीन घटयुक्त दिसते काय ? ।। ४० ॥

अविद्या म्हणून कांहींएक पदार्थ आहेच, असें पूर्ववाद्याचे मताप्रमाणें जर मानलें, तर मग ती निर्धारापुढें कां टिकत नाहीं ? जो पदार्थ निर्धारापुढें टिकत नाहीं, त्याला अस्तित्वच नसतें. रज्जूचे ठिकाणीं भासमान जो सर्प तो विचारापुढें टिकत नाहीं, म्हणून त्याला अस्तित्वच नाहीं, अर्थात् त्या अविद्येचा आत्म्याशीं संबंध आहे हें ह्मणणेंही बरोबर नाहीं; शिवाय असें पहा कीं, घटाचें अभावानें भूमि कधीं चिन्हित दिसते कां ? दिसणारच नाहीं. **घटभावें** असा पाठ घेतला तर, घटभावानें भूमि ज्याप्रमाणें घटयुक्त दिसते, त्याप्रमाणें अविद्यायुक्त आत्म्याची प्रतीति झाली असती. या दोन पाठामध्यें **घटाभावें** असा पाठ आम्हांस चांगला वाटतो. कारण, २० वे ओंवीमध्यें ह्या अविद्येच्या प्रकरणाचा उपक्रम असा आहे कीं, आत्म्याचे ठिकाणीं अविद्या आहे, तिचा नाश शब्द करतो व मग आत्म्यास आत्मा भासतो. यावरून, आत्म्याशीं संयुक्त अविद्या आहे असा पूर्वपक्ष उत्थापन करून, त्या ओंवीच्या उत्तरार्धापासून, अविद्या आत्म्याचे ठिकाणीं नाहीं, अशा रीतीनें खंडन करण्यास आरंभ केला, तो ४३ वे ओंवीपर्यंत खंडन केलें. ह्यावरून असें दिसतें कीं, अविद्या निर्धारापुढें टिकत नाहीं म्हणून ती अभावरूप आहे. तेव्हां अविद्येनें युक्त आत्मा आहे हें म्हणणें बरोबर नाहीं, असें सिद्ध केलें म्हणजे त्याला दृष्टांत म्हणून ह्या ओंवीचा उत्तरार्ध केला तर ‘ घटभावें ह्या पाठ चांगला आहे. **घटभावें** ह्या पाठानें कोणाचें समाधान होत असेल तर तो पाठ चुकीचा आहे असें म्हणण्याचा आमचा आग्रह नाहीं. ॥४०॥

अविद्या नाशी आत्मा । ऐसी नव्हे प्रमा ।
सूर्या आंगीं तमा । जयापरी ॥४१॥

अविद्येचा नाश झाल्यावर आत्मप्राप्ति होते असें बुद्धीस वाटत नाहीं; ज्याप्रमाणें तमाचा नाश करून सूर्याची प्राप्ति करून घ्यावयाची. ॥ ४१ ॥

शद्बानें अविद्येचा नाश केला असतां मग आत्मा भेटतो असा जो विसावें ओंवीमध्यें उपक्रम केला आहे, त्याचें उत्तर सांगतात कीं, अशा प्रकारचे ज्ञान ह्मटलें म्हणजे अनुभव कोठेंही नाहीं. कारण, आत्म्याचे ठिकाणीं अविद्या नाहींच हें सिद्ध केलें आहे. तो अभिप्राय मनामध्यें ठेऊनच ह्या ओंवीच्या उत्तरार्धांत दृष्टांत सांगतात कीं, सूर्याचें ठिकाणीं ज्याप्रमाणें अंधकार कधींही नाहीं, त्याप्रमाणें, आत्म्याचे ठिकाणीं अविद्या कोणत्याही कालीं नाहीं; मग अविद्याच जर नाहीं, तर शब्द कशाचा नाश करणार ? ॥ ४१ ॥

पुनः पूर्वपक्षीयाची शंका घेऊन समाधान सांगतातः--

हे अविद्या तरि मायावी । परि मायावीपणचि लपवी ॥
साचा आली अभावी । आपुला हे ॥४२॥

ही अविद्या मायावी आहे, परंतु आपलें मायावीपण लपविलें, या म्हणण्यानेंच तिचा अभाव झाला. ॥ ४२ ॥

अविद्याच नाहीं, तर मग शब्द नाश कशाचा करणार ? इत्यादि सिद्ध केलें. यावर पूर्वपक्षी ह्मणतो कीं; ही अविद्या मायावी असून ती आपला मायावीपणा लपवून सत्याप्रमाणें भासतें; म्हणून सिद्धांती हे मायेचा अत्यंताभाव म्हणतात, तें बरोबर नाहीं अशी शंका झाली तर सिद्धांती सांगतात कीं, ह्या म्हणण्यानेंच म्हणजे ' अविद्या मायावी आहे ' या म्हणण्यानेंच तिचा अभाव सिद्ध होतो. मायावी पदार्थांचा अत्यन्त अभाव कसा असतो, हे मागें बरेंच वेळा सांगितलें आहेच. ॥ ४२ ॥

विसाव्या ओंवींत केलेल्या पूर्वपक्षाचे समाधान करून, त्या प्रकरणाचा या ओंवींत उपसंहार करितातः---

बहुतापरी ऐसी । अविद्या नाहीं आपैसी ॥
आतां बोद्ध हातवसी । कवणावरी ॥४३॥

बहुत प्रकारें विचार केला, परंतु अविद्या सहजच नाहीं असें ठरतें; मग शब्दानें कोणावर हात उचलावयाचा ? ॥ ४३ ॥

अनेक प्रकारेंकरून अविद्येविषयीं विचार केला असतां, अविद्या स्वरूपेंकरून नाहींच असें सहज सिद्ध होतें; आणि असें सिद्ध झाल्यानंतर, मग नाश करण्याकरितां शब्द कोणावर हात उगारील ? कारण, नाश करण्यापुरता अविद्या ह्मणून कांहीं पदार्थ असता, तर शब्दाचा उपयोग झाला असता. ती अविद्याच जर नाहीं, तर अर्थात् शब्दाचाहि कांहीं उपयोग नाहीं ! ॥ ४३ ॥

याला तीन ओंव्यांनीं दृष्टांत सांगतातः---

साउलिये तें सावळें । हालयां भोय आदळे ।
कीं हालेनि अंतराळें । थोंटावे हातु ॥४४॥

सावलीला पहारीनें मारावयास गेलें, तर भुईलाच खळगी पडेल; आकाशाला हातानें चपराक दिली, तर हातच उखडेल ! ॥ ४४ ॥

ह्या ओंवींत, ज्याप्रमाणें सावली आणि आकाश हे पदार्थ मारण्याला योग्य नाहींत हें अनुभवसिद्ध आहे, त्याप्रमाणें, शब्दानें अविद्येचा नाश करावा अशी अविद्या नाहीं, हें सांगण्यामध्यें ग्रंथकारांचा अभिप्राय आहे. ॥ ४४ ॥

कां मृगजळाचा पानीं । गगनाचा अलिंगनीं ।
नातरी चुंबनीं । प्रतिबिंबाचा ॥४५॥
उठावला वोथरे तवंका । तो सुनाथ पडे असिका ।
अविद्या नाशी तर्का । तैसें होय ॥४६॥

किंवा मृगजलाचें पान करावें, गगनास अलिंगन द्यावें, अथवा प्रतिबिंबाचें चुंबन घ्यावें ॥४५॥ अशी मनांत आलेली प्रबल इच्छा कमी होऊन पूर्णपणें व्यर्थ होते, त्याप्रमाणें, अविद्यानाशाचे कामीं शब्दाची स्थिति होते! ॥४६॥

अशा प्रकारची अविद्या असूनही तिचा नाश करावा अशी ज्याच्या अंतःकरणांत इच्छा होईल, त्याचें नऊ ओंव्यांनीं उपहासपूर्वक खंडन करतातः—

ऐसी अविद्या नासावी । वाहेल जो जीवीं ॥
तेणें साली काढावी । आकाशाची ॥४७॥
तेणें शेळीगळां दुहावीं । गुडघां वास पाहावी ॥
वाळवोनि काचरी करावी । सांजवेळेची ॥४८॥
जांभई वांटूनि रसु । तेणें काढावा बहुवसु ॥
कालवूनि आळसु । मोदळां[1] पाजावा ॥४९॥
तो पाटा पाणी परतु । पडली साउली उलथु ॥
वारयाचे तांथु । वळु सुखें ॥५०॥
तो बागुलातें मारू । प्रतिबिंब खोळे भरु ॥
तळहातींचे विंचरु । केंस सुखें ॥५१॥
घटाचें नाहींपण फोडू । गगनाचीं फुलें तोडू ॥
सशाचें मोडू । शिंग सुखें ॥५२॥
तो कापुराची मसी करू । रत्नदीपीं काजळ धरू ॥
वांजेचें लेंकरूं । परणु सुखें ॥५३॥
तो अंवसेचेनि सुधाकरें । पोसूं पाताळींची चकोरें ॥
मृगजळींचीं जळचरें । गाळूं सुखें ॥५४॥

१. मुखरहित मृत्तिकेच्या चित्रास मोदळा ह्मणतात.

अहो हें किती बोलावें । अविद्या रचिली अभावें ॥
आतां काई नाशावें । शब्दें येणें ॥५५॥

अशा प्रकारच्य अविद्येचा नाश करावा असें ज्याच्या मनांत येईल, [त्यानें पुढें लिहिलेल्या गोष्टी करीत बसण्याप्रमाणें आहेः] त्यानें आकाशाची साल काढावी; ॥ ४७ ॥ त्यानें शेळीचे गळ्यांतील स्तनांचे दूध काढावें; गुडघ्यांच्या डोळ्यांनीं मार्ग पहावा; [वांगीं वगैरे चिरून त्यांची काचरी करितात त्याप्रमाणें] सांजवेळ वाळवून तिची काचरी करावी; ॥ ४८ ॥ त्यानें जांभई वाटून पुष्कळ रस काढावा, व त्यांत आळस कालवून चिखलाचे गोळ्यास पाजावा; ॥४९॥ त्यानें पाण्यासुद्धां पाट उलथावा; अथवा पाटाचें पाणी वाहण्याची जी दिशा आहे, ती परतवावी; पडलेली सावली उलथी करावी; वाऱ्याचे तंतु वळावे; ॥५०॥ [मुलें रडत वगैरे असलीं म्हणजे त्यांनीं उगें रहावें म्हणून त्यांस ज्या बागुलबोवाची भीति घालतात त्या] बागुलबोवास त्यानें मारावें; प्रतिबिंब पदरांत धरावें; तळहातावरचे केश खुशाल विंचरावे ! ॥५१॥ घटाचा अभाव फोडावा; गगनाचीं फुलें तोडावीं; सशाचें शिंग सुखानें मोडावें; ॥५२॥ त्यानें कापराची मस करावी; रत्नाचे दीपावर काजळ धरावें; वांझेच्या मुलीशीं सुखानें लग्न लावावें; ॥५३॥ त्यानें अंवसेच्या चंद्राच्या अमृतानें पाताळांतील चकोर पक्षी पोसावे; मृगजलांतील जलचरें सुखानें गाळावीं; ॥५४॥ अहो ! हें किती सांगावें ? अविद्या नाहींपणानें रचलेली आहे. आतां अशा अविद्येच्या शब्दानें कसा नाश करावयाचा ? ॥५५॥ [सर्व दृष्टांतांचा अभिप्राय हा आहे कीं, कोणी एक पदार्थ जर असेल, तर त्याचा नाश करणें संभवनीय आहे. पदार्थच नसेल तर नाश कसला करणार ?]

अविद्येचा नाश करून शब्दाळा मोठेपणा येत नाहीं हें पुनः सांगतातः—

नाहीं तयाचे नाशें । शब्द न ये प्रमाणदशे ॥
आंधारीं अंध जैसें । नव्हे रूप ॥५६॥

‘ नाहीं ’ त्या अविद्येचा नाश करून शब्द प्रमाणदशेला येत नाहीं; जसें अंधारानें अंधाराचें रूप होत नाहीं. ॥५६॥

ह्याचा हा अभिप्राय आहे कीं, अविद्येचा नाश करणारा शब्द, तोही अविद्याकार्यच आहे. अविद्येचा नाश करून शब्द प्रमाणदशेस राहण्याला उरतच नाहीं. ह्याठिकाणीं हें रहस्य आहे कीं, सिद्धांतमतीं जर अविद्येचा अत्यंत अभाव आहे, तर अविद्याकार्य शब्दाचाही अत्यंत अभावच आहे;

ह्मणजे दोन्ही एकरूपच आहेत. अशा स्थितींत शब्द अविद्येचा नाश करून आपण प्रमाणदशेस येणार नाहीं. ज्याप्रमाणें, अंधारामध्यें अंधाराचें रूप सिद्ध होत नाहीं, कारण दोन्ही अंधारच, त्याप्रमाणें शब्दाची स्थिति आहे.॥५६॥

हेंच ७५ ओवीपर्यंत उहापोह करून सांगतातः–

अविद्येची नाहीं जाती । तेथें नाहीं ह्मणतया युक्ती ॥
जेविं दुपारीं कां वाती । आंगणींचिया ॥५७॥

ज्याप्रमाणें भर दोन प्रहरीं अंगणांत दिवा नेंऊन ठेविला [तर त्याचा कांहीं उपयोग नाहीं, त्याप्रमाणें,] अविद्येलाच जर स्वरूपस्थिति नाहीं, तर तेथें युक्तीचा उपयोग नाहीं. ॥५७॥

भर दोन प्रहरीं अंगणांत दिवा ठेवून काय उपयोग ? कारण, त्या दिव्यानें अंगणांत प्रकाश केला ह्मणावें, तर दीप आणण्याचे पूर्वींच अंगण प्रकाशित आहे; अंधाराचा नाश केला म्हणावें, तर अंधार तेथें मुळींच नव्हता. मग त्या दिव्यानें केलें काय ? असा जर प्रश्न केला, तर ' कांहीं नाहीं, ' हेंच उत्तर येतें. त्याचप्रमाणें, शब्दाचा परमात्म्याविषयीं काय उपयोग म्हणून विचारिलें, तर हीच अडचण येते. शब्दानें परमात्म्याला प्रकाशित केलें ह्मणावें, तर परमात्मा स्वयंप्रकाश आहे. परमात्म्याचे ठिकाणीं असणाऱ्या अविद्येचा नाश शब्दानें केला म्हणावें, तर परमात्म्याचे ठिकाणीं अविद्या कालत्रयीं नाहीं. या प्रकारें करून, बाराव्या ओवीमध्यें, ' शब्द परमात्म्याचें स्मरण करून देण्याविषयीं ह्मणजे परमात्म्याचें ज्ञान करून देण्याविषयीं उपयोगी आहे, ' त्याचप्रमाणें १९ व्या ओंवीमध्यें, ' शब्द आणखी एक उत्तम कार्य करून देण्याविषयीं सिद्ध आहे, ह्मणजे अविद्यानाश करण्याविषयीं योग्य आहे, ' असें जें म्हटलें होतें, त्याचें खंडन करतां करतां ह्या ५७ व्या ओंवीपर्यंत त्याचें खंडन केलें. ह्या ओंवीमध्यें, कोणत्याही बाजूनें शब्दाचा उपयोग नाहीं, हें सांगितलें. तोच संबंध घेऊन, ९५ व्या ओंवीपर्यंत, ह्याच सिद्धांत मुमुक्षुच्या अंतःकरणावर दृढ होण्याकरितां महाराजांचा प्रयत्न आहे. ॥ ५७ ॥]

न पेरितां शेतीं । जे कीं सवगणिया जाती ॥
तयां लाजेपरोति । जोडी आहे ॥५८॥

शेतांत पेरणी न करितांना जे कापणीला जातात, त्यांना लाजेच्या पलीकडे दुसरी प्राप्ति आहे काय ? ॥ ५८ ॥

खवणियाच्या आंगा । जेणें केला वळघा ॥
तो न करितांचि उगा । घरीं होता ॥५९॥

आकाशाच्या अंगावर ज्यानें चढाव केला, तो कांहीं न करितांना स्वस्थ घरीं होता, ॥ ५९ ॥

हें ह्मणावयास हरकत कोणती ? त्याप्रमाणें, शब्दानें अविद्येचा नाश केला असें पूर्वपक्षी म्हणाला, तर अविद्येचा अत्यंत अभाव मनांत आणून, शब्दानें कांहीं एक केलें नाहीं, असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. ॥ ५९ ॥

पाणियावरी वरखु । होता कें असे विशेखू ॥
अविद्यानाशीं उन्मेखु । फांकावी तैसा ॥६०॥

समुद्रावर वृष्टि झाली असतां त्यांत विशेष काय ? [दोन्ही एकरूपच आहेत.] त्याप्रमाणें [अविद्या आणि शब्दज्ञान हीं दोन्ही एकरूपच असल्यामुळें] अविद्येचा नाश करण्याचें कामीं शब्दाचा प्रयत्न व्यर्थ आहे. [अविद्येमध्यें उत्पन्न होणारे शब्द म्हणजे अविद्येमध्यें फांकलेलें शब्दज्ञान, तेंही अविद्यांतःपाती असल्यामुळें त्याला विशेषत्व नाहीं. ॥ ६० ॥

माप मापपणें श्लाघे । जंव आकाश मऊं न रिघे ॥
तम पाहतां वाउगें । दीपाचें जन्म ॥ ६१ ॥

आकाशाचे माप घेऊं गेलें नाहीं, तोपर्यंतच मापाला मापपणाची शोभा; दीपानें जर अंधकार पाहिला, तर त्याचा जन्म व्यर्थ होय ! ॥६१॥

अधोली, मापटें इत्यादि मापांची तोपर्यंतच प्रतिष्ठा ! कोठपर्यंत ? तर जोपर्यंत तीं मापें आकाशाचे माप घेण्यास गेलीं नाहींत तोंपर्यंत. ज्या वेळेस अधोली आकाशाचे माप घेऊं लागेल, त्या वेळेस त्या कृत्यापासून पराङ्मुख होण्याशिवाय दुसरी स्थितीच येणार नाहीं. दुसरी अशी कल्पना कीं, एखाद्या गृहस्थानें निबिड अंधकार पाहिला; पण एखादा दिवा येऊन जर म्हणेल कीं, ' मींही निबिड अंधकार पाहिला, ' तर असें म्हणावें लागेल कीं, त्या दीपाचा जन्मच व्यर्थ. ॥ ६१ ॥

गगनाची रससोये । जीभ जैं आरोगू जाये ॥
मग रसना हें होये । आडनांव कीं ॥६२॥

जीभ जर गगनाचे पकान्नाची चव घेईल, तर तिचे ' रसना ' हे नांव व्यर्थ होईल ! ॥ ६२ ॥

न्हतेनि वल्लभे । अहेवपण कां शोभे ॥
खातां केळीचे गाभे । न खातां मेले ॥६३॥

पति जिवंत नसतांना जर स्त्रीला सुवासिनी असें ह्मटलें तर तें म्हणणें शोभेल काय? किंवा केळीचे गर्भ (पोटांतील भाग) कोणी भक्षण करूं म्हटलें, तर तें भक्षण करणें न भक्षण करण्यासारखेंच झालें. [कारण केळीचा गाभा म्हणजे आकाश. आकाशाचे भक्षण कसें करणार ?] ॥६३॥

स्थूळ सूक्ष्म कवण येकु । पदार्थु न प्रकाशी अर्कु ॥
पारि रात्रीविषईं अप्रयोजकु । जालाचि कीं ॥ ६४ ॥

स्थूल, सूक्ष्म असा कोणता एक पदार्थ सूर्य प्रकाशित करीत नाहीं ? परंतु रात्रीच्या संबधानें तो निरुपयोगीच ठरतो ! ॥ ६४ ॥

असा कोणता पदार्थ आहे, कीं ज्याला सूर्य प्रकाशित करीत नाहीं ? पदार्थ मोठा असो अगर सूक्ष्म असो; सर्व पदार्थांस सूर्य प्रकाशित करतो. असें जरी आहे, तरी सूर्य ह्मणेल कीं, मी रात्रीला प्रकाशित करीन, तर तेवढ्याविषयीं मात्र तो निरुपयोगीच होणार ! ॥ ६४ ॥

दिठी पाहतां काय न फावे । परि निदेतें तंव न देखवे ॥
चेतां ते न संभवे । ह्मणोनियां ॥ ६५ ॥

दृष्टीनें पहावयास लागलें असतां काय दिसत नाहीं ? [सर्व कांहीं दिसतें.] परंतु निद्रेला पाहण्याविषयीं मात्र ती समर्थ नाहीं. कारण, पाहणाराचे ठिकाणीं म्हणजे जाग्या पुरुषाचे ठिकाणीं निद्रा संभवत नाहीं. [ह्मणून, डोळे कितीही जरी चतुर असले, तरी निद्रेला पाहण्याविषयीं त्यांची योग्यता नाहीं.] ॥ ६५ ॥

चकोराचिया उद्यमा । लटिकेपणाची सीमा ॥
जारि दिहाचि चंद्रमा । गिंवसूं बैसे ॥ ६६ ॥

जर चकोर दिवसासच चंद्रामृतपान करण्याच्या इच्छेनें चंद्राला शोधीत बसेल, तर त्याचा तो प्रयत्न अत्यंत व्यर्थ आहे. ॥ ६६ ॥

तुसुधियेचि साचा । मुका होय वाचरुकाचा ॥
अंतराळीं पायांचा । पेंधा होय ॥ ६७ ॥

[अथवा, कसाही कागद वाचणारा असला आणि त्याच्या पुढें जर] कोरा कागद [आणून देऊन वाच ह्मणून सांगितलें, तर तो] वाचणारा मुका होतो; [अथवा कसलाही जरी चालणारा असला, तरी तो जमिनीवर हवा तेवढा चालेल; पण तोच म्हणेल कीं, मी आकाशांतही चालेन, तर तो] आकाशामध्यें चालणारा पांगळा होतो ! ॥ ६७ ॥

तैसीं अविद्येसन्मुखें । सिद्धाचि प्रतिषेधकें ॥
उठलींच निरर्थकें । जल्पें होतीं ॥ ६८ ॥

त्याप्रमाणें, [सहज रीतीनें अत्यंत अभावरूप जी अविद्या त्या] अविद्येच्या समोर तिचा नाश करणारा शब्द जरी उठला, तरी तो निरर्थकच होतो.॥६८॥

[या सर्व दृष्टांतांचा अभिप्राय ह्या ओंवींतील सिद्धांताशीं असा आहे कीं, जो पदार्थ अत्यंत अभावरूप असतो, त्याच्या प्राप्तीविषयीं किंवा नाशाविषयीं ज्याप्रमाणें कोणाचाही उपाय चालत नसल्यामुळें उपाय करणारा निरर्थक होतो, त्याचप्रमाणें अभावरूप, जी अविद्या, त्या अविद्येच्या नाशाविषयीं शब्द व्यर्थ आहे.]

अंवसे आला सुधाकरु । न करीच काय अंधकारु ॥
अविद्यानाशी विचारु । तैसा होय ॥ ६९ ॥

अंवसेच्या रात्रीं जरी चंद्र उदयाला आला, तरी अंधकार करीत नाहीं काय? [कारण, जर तो प्रकाश करील, तर ती अंवसच नव्हे; ती पौर्णिमाच होईल !] त्याचप्रमाणें अविद्येच्या नाशाविषयीं विचाराची (शब्दाची) स्थिति होते.॥६९॥

नाना न निफजतेनि अन्नें । जेवणें तेंचि लंघनें ॥
निमालेनि नयनें । पाहणाचि अंधु ॥ ७० ॥

किंवा तयार न केलेल्या अन्नाचें जेवण म्हणजे तेंच लंघन; फुटलेल्या डोळ्यांनीं पाहणारा तोच अंधळा. ॥ ७० ॥

कैसीही वस्तु नसे । जैं शब्दाचा अर्थ हों बैसे ॥
तैं निरर्थकपणें नासे । शब्दहि थिता ॥ ७१ ॥

कोणत्याही रूपानें नसलेल्या पदार्थाची सिद्धी करण्याविषयीं शब्द जर प्रयत्न करूं लागला, तर तो निरर्थक होऊन आपलें असलेलें अस्तित्वही नाहींसें करून घेतो. ॥ ७१ ॥

आतां अविद्याचि नाहीं । हें कीर ह्मणो काई ॥
परी ते नाशितां कांहीं । नुरेचीं शब्दाचें ॥ ७२ ॥

आतां अविद्याच नाहीं हें काय म्हणावयाचें ? परंतु तिचा नाश करण्यास गेलें असतां शब्दाचेंही कांहीं उरत नाहीं. ॥ ७२ ॥

यालागीं अविद्येचीया मोहरां । उठलियाहि विचारा ॥
आंगाचाची संसारा । होऊनि ठेला ॥ ७३ ॥

याकरितां, [अविद्येचा नाश करण्याकरितां] विचार (शब्द) जर त्या अ-
वेद्येच्या सन्मुख उभा राहील, तर त्याचा स्वतांचाच नाश होईल ! ॥ ७३ ॥

ओंवीतील विचार शब्दाचा अर्थ आह्मीं प्रकरणानुरोधानें " शब्द " असा
केला आहे. " आंगाचाचि संसारा " याचा अर्थ स्वरूपाचा नाश असा केला आहे.
तरी संसार शब्दाचा अर्थ संसरण असा आहे किंवा विस्तार असाही आहे
तरी याठिकाणीं अंगाचा विस्तार याचा अर्थ शब्दाच्या अवयवांचा विस्तार
असा जर झाला तर शब्द नाशच होईल. ॥ ७३ ॥

ह्मणोनि अविद्येचेनि मरणें । प्रमाणा येईल बोलणें ॥
हें अविद्याचि नाहींपणें । नेदी घडो ॥ ७४ ॥

म्हणून अविद्येच्या नाशानें शब्दाला प्रामाण्य येईल, ही गोष्ट अविद्याच आप-
ल्या नाहींपणानें घडूं देत नाहीं. ॥ ७४ ॥

आणि आत्मा हन आत्मया । दाऊनी, बोलु महिमेया ॥
येईल, हें साविया । विरुद्धाचि ॥ ७५ ॥

आणि आत्म्याला आत्मा दाखवून शब्द प्रतिष्ठेस येईल, हें ह्मणणेंच खरोखर
विरुद्ध आहे. ॥ ७५ ॥

शब्दाच्या प्रतिष्ठेचा एक पक्ष असा आहे कीं, आत्म्याला प्रकाशित करून
शब्दाला प्रमाणत्व येईल; परंतु तेंही घडत नाहीं हें प्रसंगानें पुढें दृष्टांतपूर्वक
सांगतातः—

अपणया आपणपेंसीं । लागलें लग्न कवणे देशीं ॥
कीं सूर्य अंग ग्रासी । ऐसें ग्रहण आहे ॥ ७६ ॥

कोणत्या तरी देशांत आपलें आपल्याशींच लग्न लागलें आहे काय ? किंवा
सूर्य आपलें बिंब आपणच ग्रासतो असें ग्रहण होणें शक्य आहे काय ? ॥ ७६ ॥

गगन आपणया निघे । सिंधु आपणा रिघे ॥
तळहात काय वळघे । आपणयां ॥ ७७ ॥

आकाश [सर्वत्र व्याप्त असल्यामुळें तें] आपल्याकडे जाण्याकरितां निघेल
किंवा सिंधु आपल्या पोटांत कधीं शिरेल काय ? [सर्वांनीं सिंधुच्या पोटांत
शिरावें, पण सिंधु आपल्या पोटांत शिरत नाहीं.] अथवा तळहात
[वाटेल त्याच्यावर चढेल ह्मणजे कोणाच्या मस्तकावर किंवा अन्य कोणच्याही
पदार्थावर तळहात ठेवतां येईल; परंतु] आपल्यावरच ह्मणजे तळहातावरच
चढेल काय ? ॥७७॥

सूर्या सूर्यासि विवळे । फळ आपणया फळे ॥
परिमळ परिमळें । घेपता येसे ॥ ७८ ॥

किंवा सूर्य सूर्यालाच उदय करील काय ? [अरे! जगाला करील परंतु आपल्यालाच करणार नाहीं ! त्याचप्रमाणें,] फळ आपला उपभोग आपणच घेतें काय? तसाच गंधाला आपलाच वास घेतां येईल काय ? ॥ ७८ ॥

चराचरा पाणि पाजणी । करूं येईल येके क्षणीं ॥
परि पाणियासि पाणि । पाजेयेल कायी ॥७९॥

जगांतील सर्व चराचरास एकाच क्षणांत पाणी पाजण्याचें मनांत आणलें तर तें होणें शक्य आहे; परंतु पाण्याला पाणी पाजतां येईल काय ? ॥ ७९ ॥

साठीं तिशा दिवसां । माजीं एखादा होय ऐसा ॥
जे सूर्यासीच सूर्य जैसा । डोळां दावी ॥८०॥

तीनशें साठ दिवसांत असा एखादा तरी दिवस आहे काय, कीं, ज्या दिवशीं सूर्य आपल्या डोळ्यांनीं आपल्यास पाहील ? ॥८०॥

कृतांत जरी कोपेल । तरी त्रैलोक्य हें जाळील ॥
वांचूनि आगी लावील । आगीसि काई ॥८१॥

कृतांत ह्मणजे प्रलयकाळचा अग्नि जरी कोपला तरी करील काय ? फार तर त्रैलोक्यही जाळून टाकील; पण त्याला स्वतःला आग लावितां येईल काय ?॥८१॥

आपणपें आपणया । दर्पणेवीण धात्रेया ॥
समोर होआवया । ठाकी आहे ॥८२॥

ब्रह्मदेवाला तरी आरशावांचून आपण आपल्या समोर होण्याची सोय आहे काय ? ॥ ८२ ॥

दिठी दिठीतें रिघों पाहे । रुचि रुचीतें चाखों सुये ॥
कीं चेतया चेतऊं ये । हें नाहींच कीं ॥८३॥

दृष्टि दृष्टीला विषय करील काय ? म्हणजे पाहील काय ? रुचि आपलीच रुचि घेईल काय ? किंवा जाग्यास जागें करितां येईल काय ? हें मुळींच होणार नाहीं. ॥८३॥

चंदन चंदना लावी । रंगु रंगपणा रावी ॥
मोतींपण मोतीं लेववी । ऐसें कैंचें ॥ ८४ ॥

चंदन आपली उटी आपल्यास लावील, रंग आपल्यालाच रंगवील, किंवा ोतीं आपल्याच अंगावर मोत्याची प्रभा घालील, हें कसें घडेल ? ॥ ८४ ॥

सोनेंपण सोनें कसी । दीपपण दीप प्रकाशी ॥
रसपणा बुढी दे रसीं । तें कें जोडे ॥ ८५ ॥

सुवर्णत्व सोन्याचा कस लावील, दीपत्वच दीपाला प्रकाशील, किंवा रस-च रसांत बुडी देईल, हें कसें घडेल ? ॥ ८५ ॥

आपुलिये मुकुटीं समर्थों । चंद्र बैसविला सर्वथा ॥
परी चंद्र चंद्राचिये माथा । वाऊ ये काई ॥ ८६ ॥

समर्थ जे भगवान शंकर, त्यांनीं आपल्या डोक्यावर चंद्र बसविला, पण द्राला आपल्या डोक्यावर बसतां येईल का ? ॥ ८६ ॥ [ह्या गोष्टी ज्याप्रमाणें धींही घडणें शक्य नाहीं,]

तैसा आत्मराजु तंव । ज्ञानमात्रचि भरींव ॥
आतां ज्ञानें ज्ञानासि खेंव । कैसें दीजे ॥ ८७ ॥

त्याचप्रमाणें, आत्मा तर ज्ञानमात्र भरींव आहे. तेव्हां आतां त्या ज्ञाना-ा शब्दरूपी ज्ञानानें भेट कशी द्यावी ? म्हणजे शब्दज्ञानानें आत्मज्ञान प्र-ाशित कसें व्हावें ? [होणारच नाहीं !] ॥ ८७ ॥

आतां ह्यावर अशी शंका येईल कीं, बरें, शब्दज्ञानानें आत्मा प्रकाशित होत सेल तर न होवो; परंतु आत्मा ज्ञानस्वरूप असल्यानें आपल्या ज्ञानानेंच ापण प्रकाशित होण्यास हरकत कोणची ? ह्यावर कोणासही ' होय ' म्हण-ास विशेष हरकत वाटणार नाहीं. परंतु " कर्मकर्तृ " विरोध येईल ह्या ाखरहस्याकडे दृष्टि देऊन, तसेंही घडणें शक्य नाहीं हें महाराज दृष्टांतपूर्वक ाद्ध करितात, आणि पुनः ९३ वे ओंवींत शब्दाच्या खंडनाशीं मिळवणी रितात:—

आपुलेनि जाणपणें । आपणयातें जाणों नेणे ॥
डोळ्या आपुलें पाहाणें । दुवाड जैसें ॥८८॥

डोळ्यांनीं आपणां स्वतांला पाहणें ज्याप्रमाणें कठीण आहे, त्याप्रमाणें, [ह्या ात्मराज ज्ञानमात्र भरींव आहे, ह्मणून] याला आपल्या स्वतांला पाहतां णें शक्य नाहीं. ॥ ८८ ॥

आरिसा आपुलिये । आंगीं आपण पाहे ॥
तरी जाणणें जाणों लाहे । आपणयातें ॥ ८९ ॥

आरसा जर आपलें स्वरूप आपलेच ठिकाणीं पाहूं शकेल, तर ज्ञान हें आपल्यास ज्ञेय करून जाणूं शकेल. [पण हें होईल कसें ? होणारच नाहीं.] ॥८९॥

दिगंतापैलीकडेचे । धांवोनि सुरिया खोंचे ॥
मा तियेका तियेचें । आंग फुटे ॥ ९० ॥

अथवा, दिगंताच्या पलीकडच्या पदार्थालाही सुरी धावून मारूं शकेल; परंतु आपल्या स्वतःलाच तिला मारून घेतां येईल काय ? ॥९०॥

रसवृत्तीसी उगाणें । घेऊनि जिव्हाग्र शाहाणें ॥
परी कायी कीजे, नेणे । आपणापें चाखों ॥ ९१ ॥

सर्व रसांचा अनुभव घेण्याविषयीं जिव्हाग्र शहाणे आहे; परंतु आश्चर्य हें कीं, तें आपल्या स्वतांला चाखूं शकत नाहीं ! ॥ ९१ ॥

तरि जिव्हे काई आपलें । चाखणें हन ठेलें ॥
तसें नव्हे, संचलें । तेंचि तें कीं ॥ ९२ ॥

असें जरी आहे, तरी जिभेचें चाखणें काय नाहींसें झालें असें म्हणावें ? तर तसें नाहीं. किंतु जिव्हाग्र चाखणेंपणानेंच घनवट झालें आहे. ॥ ९२ ॥

तैसा आत्मा सच्चिदानंदु । आपणया आपण सिध्दु ॥
आतां काय दे शब्दु । तयाचें तया ॥ ९३ ॥

त्याचप्रमाणें, आत्मा सच्चिदानंद स्वयंप्रकाश ज्ञानरूप आपण आपले ठिकाणीं सहजच सिद्ध आहे. आतां त्या स्वतःसिद्ध प्रकाशरूपाला शब्द आपल्या पदरचें नवीन ज्ञान काय देणार ? [कारण, जगतांत जेवढें ज्ञान म्हणून आहे, तें सर्व परमात्माच आहे.] ॥ ९३ ॥

कोणाही प्रमाणाचेनि हातें । वस्तु घेना नेघे आपणयातें ॥
जें स्वयेंचि आइतें । घेणें ना न घेणें ॥ ९४ ॥

परमात्मा आपल्याला कोणत्याही प्रमाणाच्या साह्यानें सिद्ध करून घेत नाहीं, अगर आपली असिद्धीही होऊं देत नाहीं. कां म्हणाल तर, तें परमात्मतत्त्व अनादिसिद्ध आहे तसेंच आहे. सिद्ध होणें किंवा न होणें हे बोल वस्तूच्या ठिकाणीं व्यर्थ आहेत. ॥ ९४ ॥

ह्मणोनि आत्मा आत्मलाभें । नांदऊनि शब्द शोभे ॥
येईल ऐसा न लभे । उमसु घेवों ॥ ९५ ॥

या कारणाकरितां, आत्म्याला आपल्या सच्चिदानंदस्वरूपाची प्राप्ति करून देऊन शब्द शोभेला येईल असें कोणत्याही बाजूनें स्फुरण होत नाहीं. ॥ ९५ ॥

एवं माध्यान्हींची दिवी । तम धाडी ना दिवो दावी ॥
तैसी उभयतां पदवी । शब्दा जाली ॥ ९६ ॥

या प्रकारें करून, ज्याप्रमाणें सूर्याच्या भर प्रकाशामध्यें ठेविलेला दिवा अंधकाराचाही नाश करूं शकत नाहीं आणि दिवसही दाखवीत नाहीं; [कारण तेथें अंधार मुळींच नाहीं व प्रकाश तर अगोदरच सिद्ध आहे. दोन्ही कार्यें दिव्याच्या कडून न झाल्यामुळें दोन्ही बाजूंनीं दिव्याला ज्याप्रमाणें व्यर्थता येते,] त्याप्रमाणें, शब्दाला आत्मस्वरूप प्रकाशित करण्याविषयीं किंवा आत्मविषयक अज्ञाननिवृत्ति करण्याविषयीं योग्यता नसल्यामुळें शब्दालाही पण तीच दशा प्राप्त झाली. ॥ ९६ ॥

आतां अविद्या नाहींपणें । नाहीं तयेतें नासणें ॥
आत्मा सिद्धचि मा कोणें । काय साधावें ॥ ९७ ॥

आतां, अविद्या मुळींच नाहीं म्हणून तिचा नाश संभवत नाहीं, आणि आत्मा स्वतःसिद्ध असल्यामुळें शब्दानें त्याची सिद्धि घडत नाहीं. या ठिकाणा कोणीं काय साधावें ? ॥ ९७ ॥

ऐसा उभयपक्षीं । बोला न लाहोनि नखीं ॥
हारपला प्रळयोदकीं । वोघु जैसा ॥ ९८ ॥

याप्रमाणें दोन्ही बाजूंनीं शब्दाचा नखाइतकाही शिरकाव न होऊन, ज्याप्रमाणें प्रलयोदकांत ओघ नाहींसा होतो त्याप्रमाणें आपणही नाहींसा होतो. ॥ ९८

आतां बोला भागु कांहीं । असणें जयाच्या ठाईं ॥
अर्थता तरि नाहीं । निपटुनियां ॥ ९९ ॥

आतां, विचार करून पाहिलें असतां आत्मस्वरूपाच्या ठिकाणीं शब्दाचा बिलकूल संबंध नाहीं. ॥ ९९ ॥

बागुल आला म्हणितें । बोलणें जैसें रितें ॥
कां आकाश वोळंबतें । तळहातीं ॥ १०० ॥

[कारण,] बागुलबोवा आला हें म्हणणें किंवा आकाश हातांत धरणें हें ज्याप्रमाणें व्यर्थ, ॥ १०० ॥

तैसीं निरर्थकें जल्पें । होउनियां सपडपें ॥
शोभती जैसे लेपें । रंगावरी ॥ १०१ ॥

त्याप्रमाणें, शब्द परिवारासह निरर्थक होऊन, रंगांतील चित्राप्रमाणें शोभतात. ॥ १०१ ॥

एवं शब्दैकजीवनें । बापुडीं ज्ञानें अज्ञानें ॥
साचपणें वनें । चित्रींचीं जैसी ॥ १०२ ॥

याप्रमाणें, केवळ शब्दावरच जगणारीं बिचारीं व्यावहारिक ज्ञानें व अज्ञानें, चित्रांतील वनें जितकीं खरीं दिसतात तितकींच खरीं भासतात ! ॥ १०२ ॥

या शब्दाचा निमाला । महाप्रळयो हो सरला ॥
अभ्रासवें गेला । दुर्दिनु जैसा ॥ १०३ ॥

इतिश्री सिद्धानुवादे अनुभवामृते शब्दखंडन नाम षष्ठम प्रकरणम् संपूर्णम् ॥ ६ ॥

ज्याप्रमाणें अभ्रें नष्ट झाल्याबरोबर तत्कार्य दुर्दिन नष्ट होऊन जातो, त्याप्रमाणें, शब्दाचा उपयोग नष्ट झाला असतां शब्दैकजीवनें जीं ज्ञानाज्ञानें, त्यांचाही महाप्रलय होऊन गेला ! ॥ १०३ ॥

प्रकरण सातवें.

अज्ञानखंडन.

सहाव्या प्रकरणाचे शेवटीं "**एवं शब्दैकजीवनें । बापुडीं ज्ञानें अज्ञानें । साचपणें वनें । चित्रींचीं जैसीं ।**" इत्यादि शब्दैकजीवन म्हणजे शब्दोच्चारण मात्रच जीं ज्ञानें व अज्ञानें, तीं दोन्ही, चित्रांमध्यें वनें काढतात तीं सत्य नसून केवळ आभासमात्र असतात, त्याप्रमाणें परमात्मस्वरूपाचे ठिकाणीं सत्य नसून केवळ आभासमात्र आहेत असें सिद्ध केलें. त्यांपैकीं अज्ञान परमात्मस्वरूपाचे ठिकाणीं नाहींच, हें व्यतिरेकदृष्टीनें गेल्या प्रकरणांत सांगितलेंच आहे. त्याचप्रमाणें, अन्वयदृष्टीनेंही अज्ञानाचा स्वरूपाचे ठिकाणीं अत्यंताभावच आहे हें सांगण्याकरितां या प्रकरणाचा आरंभ आहे. सहाव्या प्रकरणांत व ह्या प्रकरणांत यद्यपि पुनरुक्ति दिसली, तथापि, जिज्ञासूला आत्मस्वरूपाविषयीं दृढनिश्चय व्हावा एवढ्याकरितां कळकळीनें ग्रंथकारांनीं एकच गोष्ट वारंवार सांगितली आहे हें लक्षांत धरलें म्हणजे पुनरुक्ति दोष निवृत्त होतो.

येऱ्हवीं तरी अज्ञाना । जैं ज्ञानाची नसे क्षोभणा ।
तैं तरी काना- । खालींच दडे ॥ १ ॥

सहज रीतीनें विचार केला असतां, अज्ञानास ज्ञानाचा टेंका नसेल, तर [अज्ञान शब्दाचा उच्चारच व्हावयाचा नाहीं, म्हणून] ' अज्ञान ' हा शब्द कानांवर सुद्धां येणार नाहीं.

याचा अभिप्राय हा आहे कीं, ज्ञान व अज्ञान हे सापेक्ष धर्म आहेत. एका-च्या व्यवहारास दुसऱ्याची आवश्यकता लागते, ज्ञानाचा व्यवहार करणें झाल्यास अज्ञानाची अवश्यकता, आणि अज्ञानाचा व्यवहार करणें झाल्यास ज्ञानाची अवश्यकता लागते. अशा प्रकारें ज्ञानाचा आश्रय घेतल्यावांचून ' अज्ञान ' असा शब्दच उत्पन्न होणार नाहीं; व उत्पन्न झाला नाहीं म्हणजे अर्थात् कानावरही येणें शक्य नाहीं. ह्मणूनच ओंवीचे शेवटील चरणांत–तैं तरी काना खालींच दडे–असें म्हटलें आहे. ॥ १ ॥

अहो, शास्त्रांमध्यें अज्ञानाला भावरूपत्व मानून अनादित्वही मानलें आहे. असें असून, तुम्ही त्या ज्ञान व अज्ञान या दोघांनाही परमात्मस्वरूपाचे ठिकाणीं अभावरूप सांगतां हें कसें? अशी शंका झाली असतां पुढील ओंवीनें समाधान सांगतातः—

अडसोनि आंधारीं । खद्योत दीप्ति शिरी ॥
तैसें लटिकें वरी । अनादि होय ॥ २ ॥

ज्याप्रमाणें काजवा अंधकाराचा आश्रय घेऊन आपलें तेज मिरवितो, त्याप्रमाणें, अज्ञान हें अभावाचा आश्रय घेऊन अनादिपणें मिरवत आहे. ॥ २ ॥

सर्व जीवांच्या कल्याणाची व्यवस्था लावते वेळीं शास्त्रकर्त्यांना एकभावरूप अज्ञानाची कल्पना करावी लागते, हा प्रसंग मागें प्रथ प्रकरणामध्यें विस्तारेंकरून लिहिलाच आहे. त्याचप्रमाणें ग्रंथामध्यें उत्तम जिज्ञासूला उपदेश करते वेळीं शास्त्रकारांनीं अज्ञानाचा अत्यंत अभावच प्रति-पादन केलेला आहे. हा ग्रंथही उत्तम अधिकाऱ्याकरितांच आहे; तेव्हां ह्याच्या-मध्यें कर्मउपासनादिकांचा विचार न करितां, केवळ तत्वावबोधाकरितांच विचार केला आहे. ह्मणून या प्रसंगीं आह्मांस अज्ञानाचा अत्यंत अभावच प्रतिपादन करणें आहे. असो; रात्रीं अंधकारामध्यें काजवा उगीच चमकल्यासारखा दिसतो, परंतु खरोखर प्रकाश करण्याचें त्याच्या अंगीं सामर्थ्य नाहीं. ही अंधारांतील स्थिति! मग सूर्योदय झाला तर त्याचें ठिकाणीं दीप्ति नाहीं हें काय सांगाव-याला पाहिजे? त्याप्रमाणें, अज्ञान असें तुला वाटतें मात्र; परंतु तें खरोखरी अज्ञान नव्हे; तें अत्यंत लटकें असून अनादि आहे. भावार्थ हा आहे कीं, ज्याप्रमाणें काजवा अंधकाराचा आश्रय घेऊन आपलें तेज अंधकारांत मिरवतो, त्याप्रमाणें मिथ्यारूपानें अभावाचा आश्रय घेऊन अज्ञान आनादिपणानें मिरवतें परंतु तें जसें आहे असें वाटतें तसें मुळींच नाहीं. ॥२॥

यास दोन ओंव्यांनीं दृष्टांत सांगतातः—

जैसी स्वप्ना स्वप्नीं महिमा । तमीं मानु असे तमा ॥
तेंवि अज्ञान गरिमा । अज्ञानींचि ॥ ३ ॥

ज्याप्रमाणें स्वप्नाचें महत्व स्वप्नांतच, [जागृतींत नाहीं;] अथवा अंधकाराचें महत्व अंधकारांतच, [प्रकाशांत नाहीं;] त्याप्रमाणें, अज्ञानाची थोरवी अज्ञानांतच [ज्ञानकालीं नाहीं !] ॥ ३ ॥

कोल्हेरींचे वारु । न येती धारकीं धरूं ॥
न ये लेणा श्रृंगारूं । वोडंबरींचा ॥ ४ ॥

कुंभारानें केलेलें मृत्तिकेचे घोडे रंगणावर धरतां येत नाहींत; [घोडे असा शब्द मात्र, परंतु जसें ते दिसतात तसे ते खरे नाहींत; अथवा] मांत्रिक विद्येनें केलेले डागिने अंगावर घालावयाचे उपयोगीं पडत नाहींत; [त्याप्रमाणें, तूं जें ज्ञान अज्ञान म्हणून ह्मणतोस, तें केवळ शब्दमात्र आहे. जसें तुझें ह्मणणें आहे याप्रमाणें तें नाहीं.] ॥ ४ ॥ कारण,

हें जाणणेयाच्या घरीं । खोंचिलेंहि आन न करी ॥
काई चांदिणां उठे लहरी । मृगजळाची ॥ ५ ॥

ज्ञानाचे घरीं ह्मणजे ब्रह्मस्वरूपाचे ठिकाणीं अज्ञानाला डंवचलें असतांही तें भिन्न रूपानें प्रत्ययास येत नाहीं. [येईल कसें ? कितीही स्वच्छ चांदणें पडलें तरी त्या] चांदण्याच्या ठिकाणीं मृगजलाच्या लाटा उत्पन्न होतील काय ? ॥५॥

आणि ज्ञान हें जें म्हणिजे । तें अज्ञानची पा दुजे ॥
येक लपऊनि दाविजे । येक नव्हे ॥ ६ ॥

आणि ज्याला ज्ञान असें म्हणतात तेंही पण दुसरें अज्ञानच आहे. जसे दोन समान पदार्थ असले तर एक लपवून दुसरा दाखवीत नाहींत का ? [त्याप्रमाणें ज्ञान व अज्ञान एकरूपच आहेत.] ॥ ६ ॥

अज्ञान लटकें आहे आणि ज्ञानही लटकें आहे, असें वरच्या ओंवींत सांगितलें; परंतु ह्या प्रकरणांत महाराजांना फक्त अज्ञान खोटें आहे एवढेंच सांगावयाचें आहे. हें मनामध्यें आणून महाराज म्हणतातः—

असो आतां हा प्रस्तावो । आधीं अज्ञानाचा ढांडोळा घेवों ॥
मग तयाच्या साचीं लाहो । ज्ञानहि लटिकें ॥ ७ ॥

तें ज्ञानही अज्ञानासारखेंच लटकें आहे, हा जो ज्ञानखंडनाचा प्रस्ताव आहे तो तूर्त राहूं या. [त्याबद्दल आठवे प्रकरणांत विचार करावयाचा आहे.] प्रस्तुत आम्हांस अज्ञानाविषयीं विचार कर्तव्य आहे. अज्ञानाच्या वास्तविक विचारांत जर तें खरें ठरलें, तर ज्ञान लटकें म्हणावयास भिति काय ? ॥ ७ ॥

या अज्ञान ज्ञानातें । आंगींचि आहे जितें ॥
तरी जेथें असे तयातें । नेण कां न करी ॥ ८ ॥

ह्या ओंवीच्या पूर्वार्धांत पूर्वपक्ष असून उत्तरार्धांत सिद्धांतपक्ष आहे. पूर्वपक्ष असा आहे कीं, हें जें अज्ञान व ज्ञान आहे, तें, तुमचें परमात्मरूप जें ज्ञान आहे त्याचे ठिकाणींच ह्मणजे त्याच्याच अंगीं आहे. अर्थात् परमात्म्याला चिकटून एका पंक्तीला आहे. ह्याचें उत्तर हें आहे कीं, असें जर स्वीकारलें तर ज्या परमात्मस्वरूपाचे ठिकाणीं तें अज्ञान आहे, त्या स्वरूपाचा तें लोप कां करीत नाहीं ! ॥८॥

अज्ञान जेथ असावें । तेणें सर्वनेण होआवें ॥
ऐसी जाती स्वभावें । अज्ञानाची ॥ ९ ॥

त्यावर पुनः पूर्वपक्ष असा आहे कीं, ज्या ठिकाणीं अज्ञान असतें त्या ठिकाणीं त्यानें ज्ञानाचा लोप करावा असें तुमचें ह्मणणें कबूल कां करावें. त्यास उत्तर—अरे, अज्ञानाचा जात्या स्वभावच असा आहे कीं, जेथें तें असेल तेथें त्यानें ज्ञानाचा लोपच करावा ! ॥ ९ ॥

किंचित् शास्त्राधार घेऊन पूर्वपक्षी शंका करितो कीं, आठव्या ओंवींत सांगितलेला–सिद्धांत आमचे पदरचा नाहीं. त्यास ' स्वाश्रया स्वविषया ' ह्या शास्त्रकर्त्यांचाच पक्ष आहे. ह्मणजे अज्ञान किंवा माया ही स्व ह्मणजे परमात्मा ह्याचेच ठिकाणीं असून ती परमात्म्याचेंच आच्छादन करते.—

तरी शास्त्रमत ऐसें । जे आत्माचि अज्ञान असे ॥
तेणेंचि तो गिंवसे । आश्रो जरी ॥ १० ॥

आम्ही म्हणतों त्याप्रमाणें शास्त्रही आह्मांस अनुकूल आहे कीं, आत्मस्वरूपावरच अज्ञान आहे आणि त्याच्याच योगानें तो गुरफटला जातो. ॥ १० ॥

सिद्धांती प्रश्नपूर्वक दोन ओंव्यांनीं उत्तर देतातः—

तरी नुठितां दुजे । जैं अज्ञान आहे बिजे ॥
तैं तेंचि आथी हें बुझे । कोण येथें ॥ ११ ॥
अज्ञान तंव आपणयातें । जडपणें नेणे निरुतें ॥
आणि प्रमाण प्रमाणातें । होत आहे ॥ १२ ॥

ज्या शास्त्राच्या आधारानें तूं आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं अज्ञान आहे ह्मणून म्हणतोस त्या शास्त्राचा मुख्य सिद्धांत तर हा आहे कीं, सर्वत्र एक आत्माच

॥ २१ ॥ जागृतींतील ओ देण्याचें ज्ञान नष्ट न करितां निद्रा येते, अशा निद्रेला निद्रा कोण म्हणेल? दिवसाला कमीपणा न येतां तेथें रात्र आहे हें म्हणणें जसें संभवतच नाहीं; ॥ २२ ॥

दृष्टांती मिळवणी करितात:—

तैसें आत्मा अज्ञान असकें । असतां तो न मुके ॥
तैं अज्ञान शब्दा लटिकें । आलेंच कीं ॥२३॥

त्याप्रमाणें, आत्म्याचें ठिकाणीं संपूर्ण अज्ञान असतांना जर त्याचें ज्ञान कांहीं कमी होत नाहीं, तर अज्ञान हा शब्दच खोटा आहे. ॥२३॥

युक्तीनें अज्ञानाचा अभाव सांगतात:——

येऱ्हवीं तरी आत्मया- । माजीं अज्ञान असावया ।
कारण म्हणतां न्याया । चुकी येईल कीं ॥२४॥

येऱ्हवीं देखील आत्म्याचे ठिकाणीं अज्ञान आहे असें ह्मणणें हें युक्तीस सुद्धां जुळत नाहीं. ॥२४॥

कारणः—

अज्ञान तमेमेळणी । आत्मा प्रकाशाची खाणी ।
आतां दोहीं मिळणी । येकी कैसी ॥ २५॥

अज्ञान हें घनीभूत अंधकार असून आत्मा तर प्रकाशाची खाणच आहे. अशी जर स्थिति आहे, तर दोघांनीं एके ठिकाणीं रहावें कसें? ॥२५॥

यास दृष्टांत:—

स्वप्न आणि जागरु । आठउ आणि विसरु ।
इयें युग्में येका हारु । चालती जरी ॥२६॥
शिता तापा एकवट । वाहे वस्तीची वाट ।
कां तमें बांधिजे मोट । सूर्यरश्मींची ॥२७॥
ना ना राती आणि दिवो । येती येके ठाईं राहों ।
तैं आत्मा जिवें जीवो । अज्ञानाचेनि ॥२८॥
हें असो मृत्यु आणि जिणें । इयें शोभती जरी मेहुणे ।
तरी आत्मेनि असणें । अज्ञानेंसि ॥२९॥

अहो आत्मेन जे बाधे । तेंचि आत्मेंनासि नांदे ।
ऐसीं काईसीं विरुद्धें । बोलणीं इयें ॥३०॥

स्वप्न व जागृति, स्मरण आणि विस्मरण ह्या दोन्ही गोष्टी जर एके ठिकाणीं राहूं शकतील; ॥२६॥ किंवा थंडी व उष्णता एके ठिकाणीं वस्तीस राहतील, किंवा अंधकारानें सूर्य किरणांची मोट बांधली; ॥ २७ ॥ किंवा रात्र आणि दिवस एकच ठिकाणीं राहतील, तर मात्र आत्मा अज्ञानाचे जिवावर जगतो असें म्हणतां येईल. ॥ २८ ॥ हें राहूं द्या; मृत्यु आणि जिवंतपणा हें जर मेहूण शोभेल, तर आत्मा आणि अज्ञान एके ठिकाणीं आहे असें म्हणतां येईल. ॥२९॥ अहो ! जें अज्ञान आत्म्याच्या योगानें ह्मणजे ज्ञानानें नष्ट होतें, तेंच अज्ञान आत्म्याचे ठिकाणीं नांदतें, हें म्हणणें किती विरुद्ध आहे ! ॥ ३० ॥

पूर्वपक्ष सांख्यमतानुसार आत्म्याहून भिन्न व स्वतंत्र अज्ञानाची सिद्धि करतोः--

अहो आंधारपणाची पैज । सांडुनी, अंधार तेज ।
जाला, तैं सहज । सूर्यचि निभ्रांत ॥३१॥
दुलांकुडपण सांडलें । आणि आगीपण मांडिलें ।
तै तेंचि आगी जालें । इंधन कीं ॥३२॥
कां गंगा पावत खेंवो । आनपणाचा ठावो ।
सांडी तैं गंगा हो । लाहे पाणी ॥३३॥
तैसें अज्ञान हें अज्ञान नोहे । तरी आत्मा असकें असों लाहे ।
येऱ्हवीं अज्ञान होये । लागलाचि ॥३४॥

अंधार जर आपला अंधारपणा टाकून तेज झाला, तर निःसंशय सूर्यच झाला; ॥३१॥ लांकडानें आपला वाईटपणा ह्मणजे आपला लांकुडपणा टाकला व तें अग्निरूप झालें, तर लांकूडच अग्नि झालें; ॥ ३२ ॥ किंवा ओहोळ हा गंगेला मिळतांच आपला भिन्नभाव (ओहोळपणा) टाकून गंगारूप होतो. ॥ ३३ ॥ त्याप्रमाणें, अज्ञानाचा व आत्म्याचा संबंध होतांच अज्ञान अज्ञानपणा टाकून संपूर्ण ज्ञानच होतें, परंतु संबंध होण्यापूर्वी अज्ञान आपलें स्वरूपानें शिलक असतें. ॥ ३४ ॥

या चार ओव्यांचा अभिप्राय हा आहे कीं, अंधार तेजाला मिळाल्यानंतर जरी तेजोरूप झाला, तरी तेजाशीं संबंध होण्याचे पूर्वी अंधार ह्मणून तेजाहून

भिन्न असा शिलक असतो, ह्याचप्रमाणें लांकूड व ओहोळ हे अनुक्रमें अग्निस्वरूप किंवा गंगारूप होण्याचे पूर्वी अग्नि व गंगा या स्वरूपांहून भिन्न लांकूड व ओहोळ या रूपांनीं जसे भिन्न असतात, तसें आत्म्याशीं (ज्ञानाशीं) संबंध झाल्यानंतर जरी अज्ञान ज्ञानरूप झालें, तरी ज्ञानाशीं संबंध होण्याच्या पूर्वी अज्ञान अज्ञानपणानें शिलक असतेंच. ॥३४॥

अशा युक्तीनें पूर्वपक्षानें अज्ञानाची सिद्धि केली असतां सिद्धांती दृष्टांतपूर्वक खंडन करितातः—

आत्मेंनसी विरोधी । म्हणोनि नुरेचि इये संबंधीं ॥
वेगळी तरी सिद्धी । जायेचि ना ॥३५॥

आत्म्याच्या व अज्ञानाच्या विरोधामुळें त्यांचा संबंध होऊं शकत नाहीं. [हें पूर्वी आम्ही सांगितलेंच आहे. आतां स्वतंत्रपणानें अज्ञान आहे हेंही ह्मणणें सिद्ध होत नाहीं. कारण] अज्ञान स्वतंत्रपणानें राहूं शकत नाहीं.

लवणाची मासोळी । जरी जाली जिवाळी ॥
तरी जळीं ना जळावेगळी । न जिये जेवीं ॥३६॥

या ओंवीचा अर्थ लक्षांत येण्याकरितां थोडें कथानक सांगितलें पाहिजे. तें असें कीं, कोणी एका कारागिरानें मिठाचा मोठा खडा घेऊन तो कोरून एक मासा तयार केला, व त्या माशास कोणी योगैश्वर्यवान् पुरुषानें योगसामर्थ्यानें जिवंत केलें. ह्या दोन गोष्टी जरी कोणी तयार केल्या, तरी त्या माशाला जिवंत राहणें कोणत्याही बाजूनें शक्य नाहीं. कारण, मासोळी म्हटली म्हणजे जलावांचून तिचें जीवित घडत नाहीं. बरें, जलांत टाकावी तर मिठाची असल्याकारणानें तिचा पाण्याशीं संबंध झाल्याबरोबर जीवित नष्ट होणार ! यावरून हें झालें कीं, पाण्याशीं संबंध होऊन जिवंत राहणें शक्य नाहीं. व मासोळी असल्यामुळें पाण्याहून भिन्न राहणेंही शक्य नाहीं. त्याप्रमाणें आत्म्याशीं संबंध झाल्याबरोबर अज्ञान नष्ट होतें हें तर पूर्वी सांगितलेंच आहे; व संबंध झाल्यावर तद्रूपता येते, ही गोष्ट पूर्वपक्षानेंही कबूल केली आहे. परंतु संबंध होण्याचे पूर्वी अज्ञान असतें एवढेंच म्हणणें आहे. पण तेंही घडत नाहीं. यांतील हें रहस्य आहे कीं, अज्ञान अनिर्वचनीय ह्मणजे मिथ्या असल्यामुळें तें अधिष्ठानावांचून स्वतंत्र रीतीनें राहणें शक्य नाहीं; कारण रज्जूचे ठिकाणीं भासलेला मिथ्या सर्प अधिष्ठानावांचून राहूं शकत नाहीं, ही गोष्ट अनुभवसिद्ध आहे; म्हणून आत्म्याचे ठिकाणीं किंवा आत्म्याहून भिन्न अज्ञान सिद्ध होत नाहीं. ॥३६॥

जें अज्ञानें येथें नसे । तरीच आत्मा असे ॥
ह्मणोनि बोलणीं वाइसें । नायकावीं कीं ॥ ३७ ॥

त्याप्रमाणें, अज्ञान आत्म्याचे ठिकाणीं स्वरूपानें अगर वेगळें स्वतंत्रपणानें नसून केवळ आत्माच आहे, म्हणून अज्ञानाचा व आत्म्याचा संबंध आहे किंवा अज्ञान वेगळें स्वतंत्र आहे हीं दोन्हीं बोलणीं पोकळ आहेत,—ऐकण्यासारखीं नाहींत. कारण अज्ञान केव्हांच नसून सर्वदा आत्माच आहे. म्हणून हा पूर्वपक्ष सिद्ध होत नाहीं ॥ ३७ ॥

दृष्टांतः—

दोरीं सर्पाभास होये । तो तेणें दोरें वांधों ये ॥
ना दवडणें न साहे । जयापरी ॥ ३८ ॥

ज्या दोरीवर सर्पाचा आभास होतो, त्या दोरीनें त्या भासलेल्या सर्पास बांधतां येईल काय ? ॥ ३८ ॥

पुनः दृष्टांतः—

ना ना पुनिवेचे आंधारें । दिहा भेणें रात्रीं महुरें ॥
कीं येतांचि सुधाकरें । गिळिजे जेवीं ॥ ३९ ॥

अथवा पौर्णिमेच्या दिवशीं अंधार दिवसाचे भीतीनें रात्रीकडे वळला [तोंड केलें,] तों चंद्रानें लागलीच त्याला गिळून टाकलें. ॥ ३९ ॥

द्राष्टांती मिळवणी करितातः—

तियापरी उभयतां । अज्ञान शब्द गेला वृथा ॥
हा तर्का वांचूनि हाता । स्वरूपें नये ॥ ४० ॥

त्याप्रमाणें, दोन्ही बाजूंनीं अज्ञान शब्द वायां गेला. हें अज्ञान शब्दमात्र आहे; म्हणजे त्याला स्वरूपसिद्धि नाहीं. अज्ञान आहे हा तर्क मात्र आहे. ॥४०॥

अज्ञान हें कार्यावरून अनुमेय आहे किंवा प्रत्यक्ष आहे, ह्याविषयीं विचार करण्याची प्रतिज्ञा करितातः—

तरी अज्ञान स्वरूपें कैसें । काय कार्यानुमेय असे ॥
कीं प्रत्यक्षचि दिसे । धांडोळूं आतां ॥ ४१ ॥

अज्ञानस्वरूपाचा विचार करण्याच्या प्रसंगामध्यें, अज्ञान हें कार्यावरून अनुमानसिद्ध आहे, किंवा प्रत्यक्ष सिद्ध आहे, ह्या गोष्टीविषयीं आतां विचार करूं. ॥४१॥

पूर्वपक्ष प्रथम अज्ञान हें कार्यानुमेय आहे असें सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करितोः—

अहो प्रत्यक्षादि प्रमाणीं । कीजे जयाची वेणी ॥
ते अज्ञानाची करणी । अज्ञान नव्हे ॥ ४२ ॥

अहो ! प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं ज्या प्रमेयाची देवघेव होते, ती त्रिपुटी [प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय] ही अज्ञानकार्य आहे. अज्ञान नव्हे. ॥ ४२ ॥

याची चार ओंव्यांनीं दृष्टांतपूर्वक द्राष्टांती सिद्धि करितातः—

जैसी अंकुरेंसी सरळ । वेली दिसे वेल्हाळ ॥
तें बीज नव्हे केवळ । बीजकार्य होय ॥ ४३ ॥
कां शुभाशुभ रूपें । स्वप्नदृष्टीं आरोपें ॥
तें नीद नव्हे जाउपें । निदेचें कीं ॥ ४४ ॥
ना ना चांदु येक असे । तो व्योमीं दुजा दिसे ॥
तें तिमिरकार्य जैसें । तिमिर नव्हे ॥ ४५ ॥
तैसें प्रमाता प्रमेय । प्रमाण जें त्रय ॥
तें अज्ञानाचें कार्य । अज्ञान नव्हे ॥ ४६ ॥

ज्याप्रमाणें वेली अंकुरानें सरळ असून पसरलेली दिसते, तो विस्तार बीज नव्हे, परंतु केवळ बीजकार्य आहे; ॥ ४३ ॥ किंवा स्वप्नांत जें चांगलें अगर वाईट दिसतें, तें सर्व निद्रा नव्हे, परंतु निद्रेचें पोर (कार्य) आहे; ॥ ४४ ॥ अथवा चंद्र एक असतां आकाशांत दोन दिसतात, ते दोन दिसणें हें नेत्रांपुढें येणाऱ्या तिमिराचें कार्य आहे, तिमिर नव्हे. ॥ ४५ ॥ त्याप्रमाणें प्रमाता, प्रमाण आणि प्रमेय ही त्रिपुटी अज्ञानकार्य आहे, अज्ञान नव्हे. ॥४६॥

पूर्वपक्षी उपसंहार करितोः—

म्हणोनि प्रत्यक्षादिकीं । अज्ञान कार्यविशेखीं ॥
नेघे ते ये विखीं । आनु नाहीं ॥ ४७ ॥

म्हणून प्रत्यक्षादि सहा प्रमाणें अज्ञानाचीं विशेष कार्यें आहेत. त्या विशेष-कार्यांवरून कारणरूपानें अज्ञान स्वीकारलेंच पाहिजे, ह्याशिवाय गत्यंतर नाहीं. ॥४७॥

सिद्धांती उत्तर देतातः—

अज्ञान कार्यपणें । घेइजे तें अज्ञान म्हणे ॥
तरी घेतांहि करणें । तयाचेंची ॥ ४८ ॥

आतां, अज्ञानाच्या कार्यावरून अज्ञानाची सिद्धि आहे, असें पूर्वपक्षी म्हणतो; परंतु ज्या साधनांनीं तो अज्ञानाची सिद्धि करतो तेंही अज्ञानच आहे. कारण, चैतन्याव्यतिरिक्त कोणताही पदार्थ अज्ञानकार्यच असणार. ॥ ४८ ॥

हें पूर्वपक्षाचें म्हणणें कसें आहे तें दृष्टांतपूर्वक सांगतात:--

स्वप्नीं दिसे तें स्वप्न । मा देखतां काय आन ॥
तैसें कार्यचि अज्ञान । केवळ जरी ॥ ४९ ॥
तरी चाखिला गुळ गुळें । माखिलें काजळ काजळें ॥
कां घेपे देपे शुळें । हालया सुळु ॥ ५० ॥
तैसें कारण अभिन्नपणें । कार्यही अज्ञान होणें ॥
तें अज्ञानचि मा काय कोणें । घेपे देपे ॥ ५१ ॥
आतां घेतें घेइजेतें ऐसा । विचारु नये मानसा ॥
तरी प्रमाण जाला मासा । मृगजळींचा ना ॥ ५२ ॥
तंव प्रमाणाचिया मापा । न संपडेचि जे बापा ।
तया आणि खपुष्पा । विशेषु काई ॥५३॥
मा हें प्रमाणाचि नुरवी । आतां आथी हें कोण प्रस्तावी ।
येणें बोलें ही जाणावी । अज्ञानउखी ॥५४॥

स्वप्नांत जें दिसतें तें सर्व एकरूपच जर आहे, तर मग स्वप्न पाहणारा त्याहून निराळा आहे काय ? त्याप्रमाणें, अज्ञानाचें कार्यच जर केवळ अज्ञान आहे असें ह्मणशील, ॥४९॥ तर गुळानेंच गुळाची चव घेतली, किंवा काजळानेंच आपल्या स्वतःस काजळ लाविलें, किंवा सुळानेंच सुळास मारिलें [असें होईल.] ॥५०॥ तसें अज्ञान जर कारण व कार्य एतद्रूपानें अभिन्न असेल तर सर्वच अज्ञान झाल्यामुळें घेण्यादेण्याचा व्यवहार करावा कोणी ? ॥ ५१ ॥ यामुळें, प्रमाता म्हणजे घेणारा (जाणणारा) व प्रमेय म्हणजे जाणावयाचें तें हा भेद न राहिल्यामुळें व सर्वच अज्ञान झाल्यामुळें घेण्यादेण्याचा ज्ञानाचा व्यवहार होतो हें ह्मणणें सयुक्तिक नाहीं. असें झाल्यामुळें वरील म्हणण्यास मृगजळांतील माशाइतकेंच सत्यत्व येतें. ॥५२॥ तेव्हां, बाबा, जी वस्तु प्रमाणाचे योगानें सिद्ध होत नाहीं, त्या वस्तूंत व खपुष्पांत अंतर काय ? ॥५३॥ मग हें अज्ञान जर प्रमाणालाच उरूं देत नाहीं, तर अज्ञान आहे हें स्थापित कोणीं करावें ? ह्या तुझ्या बोलण्यानेंच अज्ञानाचें खंडन झालें. ॥५४॥

सिद्धांती उपसंहार करितात:—

एवं प्रत्यक्ष अनुमान । प्रमाणां भाजन ।
नहोनि जालें अज्ञान । अप्रमाण ॥ ५५ ॥

अशा रीतीनें प्रत्यक्ष, अनुमान इत्यादि प्रमाणांनीं अज्ञान सिद्ध होण्यास पात्र नाहीं, म्हणून अज्ञान अप्रमाण ह्मणजे खोटें ठरलें ॥ ५५ ॥

ना स्वकार्यातें विये । जें कारणपणा नये ।
मी अज्ञान ऐसें बिहे । मानूं साचें ॥ ५६ ॥

शिवाय, ज्याचे ठिकाणीं कार्य उत्पन्न करण्याची शक्ति नाहीं म्हणून जें कारण-रूपानेंही असूं शकत नाहीं; व मी खरोखर अज्ञान आहे असें म्हणण्यास जें भितें, त्यास आह्मीं अज्ञान मानावें का ? कारण मी अज्ञान आहे हें ह्मणणेंही ज्ञानच नव्हे का ! ॥ ५६ ॥

आत्मया स्वप्न दाऊं । न शके कीर बहु ।
परि ठायें ठाउ । निदेजऊं नेणे ॥ ५७ ॥

अज्ञान आत्म्याला निश्चयेंकरून स्वप्न दाखवूं शकत नाहीं म्हणजे विपरीत भान करूं शकत नाहीं. परंतु पूर्वपक्षाच्या म्हणण्याप्रमाणें अज्ञान धरलें तरी जेथें तें असतें त्या आत्म्यास आवरण सुद्धां करीत नाहीं. ॥ ५७ ॥

पूर्वपक्षी आपला पक्ष अन्य रीतीनें उत्थापन करतो:—

हें असो जिये वेळे । आत्मपणींचि निखळें ।
आत्मा अज्ञानमेळें । असे तेणें ॥ ५८ ॥

बरें हें असूं द्या. परंतु ज्या वेळेस तुमचा आत्मा अगदीं निखळ स्वरूपानें आहे, त्या वेळेस त्याचे बरोबरच आमचें अज्ञान आहे. ॥ ५८ ॥

यास दृष्टांत सांगतों:—

जैसें न करितां मंथन । काष्ठीं अवस्थान ।
जैसें कां हुताशन । सामर्थ्याचें ॥५९॥
तैसें आत्मा ऐसें नांव । न सोहे आत्मयाची बरव ।
तैं कांहीं अज्ञान हांव । बांधतें कां ॥६०॥

ज्याप्रमाणें मंथन करण्याच्या अगोदर काष्ठांत अग्नि आपल्या सामर्थ्यानें असतो; ॥५९॥ त्याप्रमाणें अज्ञान आत्म्याबरोबर असतें. [सिद्धांती उत्तर देतातः] अरे, ज्या आत्म्याला आत्मा हें नांव म्हणणें सहन होत नाहीं, त्यावेळीं तुझें अज्ञान तेथें कसें राहूं शकेल ? ही गोष्ट शक्य नाहीं. ॥ ६० ॥

अशक्यतेबद्दल दृष्टांत सांगतात:—

काइ दीप जैं न लाविजे । तैंचि काजळी फोडिजे ।
कां तुगवत्या वाळिजे । रुखाची छाया ॥ ६१ ॥

ना ना त्रुटिता देहदशा । कालऊनि लाविजे चिकसा ।
न घडितां आरिसा । उटिजे काई ॥६२॥
कां वोहाच्या दुधीं । सायचि असावी आधीं ।
मग ते फेडूं इये बुद्धी । पवाडु कीजे ॥६३॥
तैसें आत्मयाच्या ठाईं । जैं आत्मपणा ठावो नाहीं ।
तैं अज्ञान कांहीं । सारिखें कैसें ॥६४॥
म्हणोनि तेव्हांही अज्ञान नसे । हें जालेंचि आहे आपैसें ।
आतां रिकामेंचि काइसें । नाहीं म्हणों ॥ ६५ ॥

दिवा लावण्याचे पूर्वीच दिव्याची काजळी झाडून टाकावयाची ! किंवा उगवलेल्याच झाडाच्या छायेचा परित्याग करावयाचा ! ॥६१॥ अथवा त्पन्न न झालेल्याच देहाला उटणीं कालवून लावावयाचीं ! किंवा आरसा यार झाला नसतांच त्यास स्वच्छ करावयाचें ! ॥ ६२ ॥ किंवा कांसेतल्या यांत अगोदर साय असती तर मग ती साय निराळी करण्याविषयीं द्धीस चातुर्य आलें असतें; ॥६३॥ त्याप्रमाणें, ज्या कालीं आत्म्याचे ठिकाणींच त्मा या शब्दाचा प्रयोग होत नाहीं, त्या ठिकाणीं अज्ञान कसें असणार? ६४ णून त्या वेळींही अज्ञान नाहीं हें आपोआप सिद्ध झालें. आतां नाहीं नाहीं सें रिकामें म्हणण्यांत काय अर्थ आहे ? ॥ ६५ ॥

पूर्वपक्षाचा उपहास करितातः—

ऐसाहि आत्मा जेव्हां । जैं नातळे भावाभावा ।
अज्ञान असे तेव्हां । तरी तें ऐसें ॥ ६६ ॥

याप्रमाणें भावाभावातीत आत्मा ज्या वेळीं असतो, त्या वेळींही तूं आपलें ज्ञान आहे असें म्हणशील, तर तुझें म्हणणें पुढें लिहिल्याप्रमाणें आहे. ॥ ६६ ॥

यांस दृष्टांतः—

जैसें घटाचे नाहींपण । फुटोनि होय शतचूर्ण ।
कीं सर्वापरी मरण । मालवलें कीं ॥ ६७ ॥
ना ना निंदे नीद आली । कीं मूर्छा मूर्छे गेली ।
कीं आंधारी पडली । अंधकूपीं ॥ ६८ ॥
का अभाव अवघडला । का केळीचा गाभा मोडला ।
चोखळा आसुडला । आकाशाचा ॥ ६९ ॥

कां निवटलिया सुदलें विख । मुकियाचें बांधलें मुख ।
नाना नुठितां लेख । पुसिलें जैसें ॥ ७० ॥
तैसें अज्ञान आपुली वेळ । भोगी हेचि टवाळ]
आतां तरी केवळ । वस्तु होऊनि असे ॥ ७१ ॥

ज्याप्रमाणें घटाचा नाहींपणा फुटून त्याचे शेंकडों तुकडे झाले हें म्हणणें किंवा मरणाला मरण आलें, ॥ ६७ ॥ अथवा झोंपेला झोंप किंवा मूर्च्छेला मूर्च्छा आली, किंवा अंधार अंधकूपांत पडला, ॥ ६८ ॥ किंवा अभाव संकटांत पडला, किंवा केळीचा गाभा मोडला, किंवा आकाशाचा स्वच्छ तुकडा पडला, ॥६९॥ किंवा मृताला विष घातलें, मुक्याचें तोंड बांधलें, किंवा न लिहिलेलें पुसलें. ॥ ७० ॥ त्याप्रमाणें [५८ व्या ओंवींत] आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं अज्ञान साहचर्यानें आपलेपणानें आहे हें म्हणणें व्यर्थ आहे. आतां, तादात्म्यसंबंधानें वस्तूशीं ऐक्यरूपानें अज्ञान आहे. ॥ ७१ ॥

मागील ओंवीचे उत्तरार्धांत पूर्वपक्षाच्या ज्या मताचा अनुवाद केला आहे त्या मताचें दृष्टांतपूर्वक खंडन करितातः--

देखा वांझ कैसी विये । विरूढती भाजलीं बियें ।
कीं सूर्य कोण्हा लाहे । अंधारातें ॥ ७२ ॥
तैसा चिन्मात्रे चोखडा । भलतैसा अज्ञानाचा झाडा ॥
घेतला तरी पवाडा । येईल काई ॥ ७३ ॥

हें पहा—वंध्या कधीं प्रसूत होते काय ? भाजलेलें बीं कधीं उगवतें काय ? किंवा अंधकारांत सूर्य कोणाला भेटला आहे काय ? ॥ ७२ ॥ त्याप्रमाणें, चिन्मात्र व शुद्ध अशा आत्म्याचे ठिकाणीं वाटेल तसा अज्ञानाचा झाडा घेतला तरी त्याचा पत्ता लागेल काय ? ॥ ७३ ॥

दृष्टांतपूर्वक द्राष्टांती ८५ ओंवीचे पूर्वार्धापर्यंत मिळवणी करितातः--

जे सायेचिये चाडे । डहुळिजे दुधाचें भांडें ॥
ते दिसे कीं विघडे । तैसें हें पां ॥ ७४ ॥
ना ना नीद धरावया हातीं । चेउनी उठिला झडती ॥
ते लाभे कीं थिती । नासिली होय ॥ ७५ ॥
तेविं पाहावया अज्ञान ऐसें । हें आंगीं पिसें काइसें ॥
न पाहतां आपैसें । न पाहणोंचि कीं ॥ ७६ ॥

एवं कोण्हेही परी । अज्ञानभावाची उजरी ॥
न पडेचि नगरीं । विचाराचिये ॥ ७७ ॥
अहो कोण्हेही वेळे । आत्मा अथवा वेगळें ॥
विचाराचे डोळे । देखते का ॥ ७८ ॥
ना निर्द्धाराचें तोंड न माखे । प्रमाण स्वप्नींही नाइके ।
कीं निरुती हन मुके । अनसाईपणा ॥ ७९ ॥
इतुलियाही भागु । अज्ञानाचा तरी तो मागु ।
निगे ऐसा बागु । पडतां कां देवा ॥ ८० ॥
अंवसेचेनि चंद्रबिंबें । निर्वाळिलिये शोभे ॥
कां मांडले जैसे खांबे । शशविषाणाचे ॥ ८१ ॥
ना ना गगनौलाचिया माळा । वांजेच्या जालया गळा ॥
घापती तो सोहळा । पाविजत असे ॥ ८२ ॥
आणून कांसवीचें तूप । भरू आकाशाचें माप ॥
तरी साचा येती संकल्प । ऐसे ऐसे ॥ ८३ ॥
आम्हीं येऊनि जाऊनि पुढती । अज्ञान आणावें निरुती ॥
तें नाहीं तरी किती । वतवतूं पां ॥ ८४ ॥
म्हणोनि अज्ञान अक्षरें । नुमसू आतां निदसुरें ॥
परी आन येक स्फुरे । इयेविषयीं ॥८५॥

सायीचे इच्छेमुळें दुधाचें भांडें ढवळीत बसलें असतां साय हातीं येईल कीं नाहींशी होईल ? त्याप्रमाणें हें तुझें म्हणणें आहे. ॥ ७४ ॥ अथवा झट्कन् जागा होऊन निद्रा आली होती तिला हातांत धरण्याकरितां गेला असतां ती हातीं लागेल किंवा असलेली नाहींशी होईल ? ॥ ७५ ॥ त्याप्रमाणें, अशा रीतीनें अज्ञान पाहणें म्हणजे वेडेपणा आहे. म्हणजे विचार करावयास गेलें असतां अज्ञान नाहींच; आणि ज्या वेळेस विचार करीत नाहीं, त्या वेळेस तर तें सहजच नाहीं. म्हणजे कोणात्याही काळीं अज्ञानाचा अत्यंत अभाव आहे. ॥ ७६ ॥ ह्याप्रमाणें, कोणत्याही रीतीनें अज्ञान या पदार्थाची सिद्धि विचाराचे गांवीं होत नाहीं. ह्मणजे विचारानें अज्ञान सिद्ध होत नाहीं. ॥ ७७ ॥ अहो! कोणत्याही वेळीं आत्म्याचे ठिकाणीं अथवा दुसरीकडे विचारदृष्टीनें अज्ञान दिसतें

का ? ॥ ७८ ॥ अज्ञानानें निर्धाराचें तोंड माखलें जात नाहीं. ह्मणजे निर्धार करण्यापुरतेंही नाहीं. प्रमाण अज्ञानास स्वप्नांत देखील पहात नाहीं फार तर काय ? अज्ञान वेगळेपणानें निश्चयानें नाहीं. [अज्ञान वेगळेपणास मुकतें.]॥ ७९ ॥ इतक्याही बाजूंनीं अज्ञानाचा जर पत्ता लागला असता, तर बरें झालें असतें. परंतु कांहीं थांग लागेल असा मार्ग सांपडत नाहीं. काय करावें ? ॥ ८० ॥ अंवसेच्या चंद्रानें स्वच्छ प्रकाश पाडला किंवा सशाच्य शिंगाचे खांब करून मंडप केला, ॥ ८१ ॥ किंवा खपुष्पाच्या माळा वांझेच्या पोराच्या गळ्यांत घालून सोहळा करणें ॥८२॥ [कांसवीस अगोदर दूध नाहीं.] त्या कांसवीचें तूप आणून आकाशाचें माप भरणें; जर ह्या दृष्टांताप्रमाणें गोष्टी असत्या किंवा घडत्या, तर अज्ञानसिद्धीसंबंधी जे हे तुझे विचार, त्यांना साफल्य आलें असतें व अज्ञानाचाही पत्ता लागला असता. ॥ ८३ ॥ आह्मी इकडून तिकडून वारंवार अज्ञानाची सिद्धी करण्याचा प्रयत्न केला, परंतु तें नाहींच, म्हणून व्यर्थ गडबड करून उपयोग काय ? ॥८४॥ म्हणून आतां मिथ्या अज्ञान हीं अक्षरें सुद्धां बोलण्याची स्फूर्ति होत नाहीं [या ओंवीच्या उत्तरार्धापासून तों ९४ ओंवी-अखेर पूर्वपक्षी दृष्टांतपूर्वक आपला पक्ष स्थापन करितात.] परंतु अज्ञान-सिद्धीविषयीं आमचा आणखी एक तर्क होतो. ॥ ८५ ॥

आपणया ना आणिकातें । देखोनि होय देखतें ।
वस्तु ऐसिया पुरतें । नव्हेचि आंगें ॥ ८६ ॥

तुमची वस्तु म्हणजे आत्मा असा आहे कीं; आपल्या स्वतःला पाहणारा किंवा दुसऱ्याला दृश्य करून पाहणारा, ह्या दोहोंपैकीं कांहीं नसून केवळ निजस्वरूपानें दृश्यद्रष्टातीत आहे. ॥ ८६ ॥

तरी ते आपणयापुढें । दृश्य पघळे येव्हडें ।
आपण करी फुडें । द्रष्टेपणें ॥ ८७ ॥

तर मग आपणापुढें येवढा दृश्यत्वाला आलेला विकार आपणच द्रष्टेपणानें पाहतों हें कसें ? ॥ ८७ ॥

जेथ आत्मत्वाचें सांकडें । तेथ उठे हें येव्हडें ।
उठिलें तरी रोकडें । देखतसों ॥ ८८ ॥

ज्या ठिकाणीं आत्मत्व म्हणणें हें देखील संकट आहे, तेथें दृश्याचा विस्तार उठतो व तो प्रत्यक्ष प्रतीतीस येतो; ॥ ८८ ॥

न दिसे जरी अज्ञान । तरी आहे हें नव्हे आन ।
यया दृश्यानुमान । प्रमाण जालें ॥ ८९ ॥

म्हणून, जरी अज्ञान दिसत नाहीं, तरी अज्ञान आहे ही गोष्ट अन्यथा नव्हे. कारण, याला दृश्य अनुमान प्रमाण झालें. ॥ ८९ ॥

ह्यावरून हें अनुमान होतें कीं, जरी अज्ञान प्रत्यक्ष दिसत नाहीं, तरी अज्ञान आहे हें खोटें नाहीं. कां ह्मणाल तर, दृश्यावरून अनुमानानें अज्ञानाची सिद्धि होते. कारण, आत्म्याच्या ठिकाणीं दृश्यद्रष्टादि भाव उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. कारण तो निर्विकार आहे असें श्रुति सांगतात. दृश्यद्रष्टादि यावत् जगत् हें उत्पन्न होतें, यावरून तें कोणाचें तरी कार्य आहे. ज्या अर्थीं आत्मा विर्विकार आहे, म्हणून त्याचें नाहीं, त्या अर्थीं दृश्यद्रष्टादि कार्याला कारणाची अवश्य कल्पना केली पाहिजे. तें कारण म्हणजे अज्ञान; म्हणून दृश्यानुमानावरूनच आमचें अज्ञान सिद्ध होतें. ॥ ८९ ॥

ना तरी चंद्रु येकु असे । तो व्योमीं दुणावला दिसे ॥
तरी डोळां तिमिर ऐसें । मानूं ये कीं ॥९०॥
भूमीवेगळीं झाडें । पाणी घेती कवणीकडे ॥
न दिसती आणि अपाडें । साजीं असती ॥९१॥
तरी भरवसेनि मुळें । पाणी घेती हें न टळें ॥
तैसें अज्ञान कळे । दृश्यास्तव ॥९२॥

अथवा आकाशांत एक चंद्र असून जर दोन दिसले, तर डोळ्यांत तिमिरदोष आहे असें मानलें पाहिजे; ॥९०॥ झाडें पृथ्वीशिवाय दुसरीकडून पाणी घेतांना दिसत नाहींत, आणि चांगली ताजी टवटवीत दिसतात, ॥९१॥ यावरून निश्चयेंकरून त्यांचीं मुळें पाणी शोषून घेतात ही गोष्ट टाळतां येत नाहीं. त्याप्रमाणें, ह्या दृश्यावरून अज्ञान सिद्ध होतें. ॥९२॥

चेइलिया नींद जाये । निद्रिता तंव ठाउवी नोहे ॥
परी स्वप्न दाऊनि आहे । म्हणों ये कीं ॥९३॥
म्हणोन वस्तुमात्रें चोखें । दृश्य जरी येव्हडें फांके ।
तेव्हां अज्ञान आथी सुखें । म्हणों ये कीं ॥९४॥

जागृत पुरुषास झोंप नसते, आणि निद्रित पुरुषास तर निद्रा ठाऊक नाहीं; परंतु ज्याअर्थीं स्वप्न दिसतें त्याअर्थीं निद्रा आहे असें म्हटलेंच पाहिजे. ॥९३॥ म्हणून, निर्मळ वस्तुमात्र आत्म्याचे ठिकाणीं जर एवढा दृश्याचा पसारा होतो, तर अज्ञान आहे हें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. ॥९४॥

सिद्धांती उत्तर देतातः—

अगा ऐसिया ज्ञानातें । अज्ञान म्हणणें केउतें ॥
काय दिवो करी तयातें । अंधारु म्हाणिपे ॥९५॥

अरे, तूं जें म्हणतोस, तें तर सर्व ज्ञान आहे ! त्या ज्ञानाला अज्ञान असें कसें म्हणतोस ? हें पहा–जो प्रकाश (दिवस) करितो, त्याला काय अंधार ह्मणावें ? ॥९५॥

ह्याचा ह्या अभिप्राय आहे कीं, वेदांतमतामध्यें अजातवाद मुख्य आहे. अजातवादाचा असा सिद्धांत आहे कीं, ज्याप्रमाणें रज्जूच्या ठिकाणीं कालत्रयीं सर्प झालेला नाहीं, दोरी मात्र आहे. त्याप्रमाणें ब्रह्मचैतन्याचे ठिकाणीं जगदादि संसार कधींही झालेला नाहीं, किंतु एक ब्रह्मच आहे. हा सिद्धांत मंदबुद्धि पुरुषांना ग्रहण होत नाहीं, म्हणून मंद मुमुक्षूंकरितां आभासवाद सांगितला आहे. त्यांत असा सिद्धांत आहे कीं, ज्याप्रमाणें शिंपीच्या ठिकाणीं रजताचा भास होतो, त्याप्रमाणें चैतन्याचे ठिकाणीं जगताचा भास मात्र होतो. ज्या पदार्थाच्या ठिकाणीं ज्या पदार्थांची प्रतीति होते, त्या प्रतीयमान पदार्थामध्यें अधिष्ठानाचीच सर्व व्याप्ति असते. ज्याप्रमाणें, एका रज्जूच्या ठिकाणीं कोणास सर्प, कोणास जलधारा, कोणास भूरेषा, कोणास माला इत्यादि जे अनेक पदार्थ प्रतीत होतात, त्या अनेक पदार्थांचे ठिकाणीं अस्तित्वभातित्वादि प्रतीतीस येतें, तें सर्व अधिष्ठानाचें ह्मणजे रज्जूचें येतें, स्वतंत्र अस्तित्वभातित्व त्या सर्पादिकाला असतें तर रज्जुज्ञानानंतर त्यांची निवृत्ति न झाली पाहिजे; म्हणून हें सिद्ध झालें कीं, अधिष्ठानच तत्तदाकारेंकरून परिणामाप्रत पावतें, त्याप्रमाणें, चैतन्याचे चार प्रकार मानले आहेतः अंतःकरणामध्यें व्याप्त जो व्यापक चैतन्याचा भाग, त्यास प्रमाता म्हणतात. म्हणजे अंतःकरणावच्छिन्न चैतन्यच प्रमाता झाला. यद्यपि परमार्थदृष्टीनें द्वैताचा अभाव असल्यामुळें चैतन्याचे ठिकाणीं प्रमातृत्व संभवत नाहीं, तथापि अंतःकरणोपाधीमुळें चैतन्याचे ठिकाणीं प्रमाता असा व्यवहार होतो. यद्यपि देहादिकांप्रमाणें अंतःकरणही पंचभूतांचें कार्य आहे, तथापि अंतःकरण हें भूतांच्या सत्वगुणाचें कार्य आहे म्हणून स्वच्छ आहे; आणि स्वच्छ पदार्थामध्यें प्रकाशाचें आधिक्य होतें हें अनुभवसिद्ध आहे. यास दृष्टांतः–कुंभ व कांच हीं दोन्ही मृत्तिकाकार्यें आहेत. परंतु मृत्तिकेच्या तमोगुणापासून कुंभ व सत्वगुणापासून कांच झाली आहे, म्हणून कांचेमध्यें प्रकाशाचा आविर्भाव होतो; त्याप्रमाणें अंतःकरणामध्यें चैतन्याचा आविर्भाव होतो. ह्यावरून लोकांमध्यें नेहमीं अशी शंका उत्पन्न होते कीं, जर परमात्मा सर्व ठिकाणीं व्याप्त आहे, तर त्याची प्रतीति जड पदार्थामध्यें कां होत नाहीं ? ह्याचें हें उत्तर कीं, त्या जड पदार्थामध्यें परमात्म्याचा आविर्भाव होण्याचें साधन नाहीं, म्हणून तेथें परमात्म्याची म्हणजे ज्ञानाची प्रतीति होत नाहीं. परंतु त्या ठिकाणीं परमात्मा नाहीं असें नाहीं. स्वच्छ पदार्थाव्यतिरिक्त अन्य पदार्थांचे ठिकाणीं मुखाची प्रतीति झाली नाहीं म्हणून मुख नाहीं असा सिद्धांत करणें योग्य नाहीं. असो; तो अंतःकरणावच्छिन्न प्रमाता नेत्रादि इंद्रियद्वारा घटादि विषयदेशापर्यंत

जातो. त्या घटादि विषय देशापर्यंत झालेला जो अंतःकरणाचा पाण्याच्या पाटासमान परिणाम, त्याचे ठिकाणीं युक्त जें चैतन्य, त्यास प्रमाणचैतन्य म्हणतात. घटादि विषयांमध्यें व्याप्त जें चैतन्य त्यास प्रमेयचैतन्य म्हणतात; आणि ज्या वेळीं अंतःकरणवृत्ति घटादि विषयांस व्यापते, त्या वेळीं प्रमेयचैतन्य व प्रमातृचैतन्य हीं एक होतात त्यास प्रमीतिचैतन्य म्हणतात. चैतन्य नाम ज्ञानाचें आहे. म्हणजे ज्ञानस्वरूप परमात्माच प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय, प्रमीति इत्यादि रूपांनीं सर्व व्यवहारांत नांदत आहे. ज्ञानाव्यतिरिक्त व्यवहार सिद्ध नाहीं. यद्यपि विषयभेदानें ज्ञानभेद दिसला, तरी वस्तुतः ज्ञानामध्यें भेद नाहीं. जागृति व स्वप्न या अवस्थांमध्यें अनंत विषयांचें जरी ज्ञान झालें, तरी अनंतत्व विषयांमध्यें आहे, ज्ञानामध्यें नाहीं. निद्रावस्थेमध्यें सर्व विषयांचा अभाव झाला तरी त्या अभावास प्रकाशित करणारें ज्ञान एक. कारण, झोंपेंतून उठलेला पुरुष सर्वविषयाभावाचे ज्ञानाचा अनुवाद करतो. या प्रकारेंकरून सर्व व्यवहार ज्ञानरूप आहे हें सिद्ध होतें. हा प्रसंग विद्यारण्य स्वामींनीं पंचदशी ग्रंथाचे आरंभींच सिद्ध केला आहे. जगतांत जेवढें म्हणून अस्तित्व आहे, भातित्व आहे, किंवा आनंद आहे, तो सर्व परमात्म्याचा आहे. अशा रीतीनें ज्ञानरूप परमात्म्याची व्याप्ति सर्व व्यवहारांत असल्यामुळें त्या व्यवहारास अज्ञान ह्मणणें किंवा त्या व्यवहारावरून व्यवहारबीजभूत अज्ञानाची कल्पना करणें म्हणजे प्रकाशाला अंधार म्हणण्याप्रमाणें आहे. म्हणून **‘ अगा ऐसिया ज्ञानातें । अज्ञान ह्मणणें केउतें । काय दिवो करी तयातें । अंधारु म्हणिपे ’** ह्या ओंवीनें, सर्व जगत् ज्ञानरूप आहे. असा महाराजांनीं सिद्धांत सांगून, हाच सिद्धांत सिद्ध करण्याकरितां पुढें विषय चालविला आहे. ॥ ९५ ॥

यास दृष्टांतः—

अगा चंद्रापासून उजळ । जेणें राविली वस्तु धवळ ॥
तयातें काजळ । म्हणिजतसे ॥ ९६ ॥
आगीचें काज पाणी । निफजा जरी आणी ॥
अज्ञान इया वाहणी । मानूं तरी तें ॥ ९७ ॥
कळीं पूर्ण चंद्रमा । आणून मेळवी अमा ॥
तरी ज्ञान हें अज्ञान नामा । पात्र होईजे ॥९८॥
वोरसोनि लोभें । विष कां अमृतें दुभे ॥
ना दुभे तरी लाभे । विषचि ह्मणणें ॥९९॥
तैसा जाणणेयाचा वेव्हारु । जेथें माखला समोरु ॥
तेथें आणिजे पूरु । अज्ञानाचा ॥१००॥

अरे, एखाद्यानें एखादी वस्तु स्वच्छ करून चंद्रापेक्षांही उजळ केली, तर त्याला काय काजळ म्हणतां येईल ? ॥९६॥ जर पाणी अग्नीचें कार्य उत्पन्न करूं शकेल, तर [अशा रीतीनें तुझें तें अज्ञान आहे असें मानतां येईल.] हें दृश्य अज्ञानापासून विस्तारलें असें मानतां येईल. ॥९७॥ पूर्ण कलांनीं युक्त असा पौर्णिमेचा चंद्र जर आमावास्या दाखवूं शकेल, तर हें ज्ञान अज्ञान या नांवाला पात्र होईल. ॥ ९८ ॥ अतिशय प्रेमानें जर विषानें पान्हा सोडला, तर काय अमृत दुभेल ? बरें, जरी पान्हा सोडला, तरी दुभणार काय ? विषच दुभणार ! ॥९९॥ त्याप्रमाणें, ज्या ठिकाणीं हा सर्व (दृश्य) ज्ञानाचा व्यवहार प्रत्यक्ष ओतप्रोत भरलेला दिसतो, त्या (दृश्याचे) ठिकाणीं अज्ञानाचा पूर भरला आहे असें म्हणतां येईल काय ?. [त्याला अज्ञान कसें ह्मणतां येईल ?] ॥ १०० ॥

सिद्धांती मिळवणी करितातः—

तया नांव अज्ञान ऐसें । तरी ज्ञान होआवें तें कैसें ॥
येऱ्हवीं कांहींचि असे । आत्मा काई ॥ १ ॥

असा जो सर्व ज्ञानाचा व्यवहार, त्याला जर तूं अज्ञान असें ह्मणत असशील, तर मग ज्ञानाचें स्वरूप काय ? वास्तविक जें कांहीं आहे, तें सर्व आत्माच आहे. ॥ १०१ ॥

कांहींच जया न होणें । होय तें स्वतां नेणे ॥
तरी शून्याचीं देवांगणें । प्रमाणासी ॥२॥

[मागील ओंवीमध्यें “ कांहींच ” ह्या शब्दानें आत्म्याला येणारे विकारित्वादि दोष घालविण्याकरितां ह्या ओंवीचा आरंभ आहे.] ज्या आत्म्याला कांहींच होणें नाहीं ह्मणजे विकारित्वादिक नाहींत, त्या आत्म्याला मी आहें असें असणेंपणाचेंही भान नाहीं; व ज्या आत्म्याचा **इदमित्थम्** असा निर्धार करितां येत नाहीं, किंवा आत्मा शून्य आहे असा कोणच्याही प्रकारचा निर्णय करितां येत नाहीं, अशी प्रमाणांनीं शपथ घेतली. ॥१०२॥

असे ह्मणावयाजोगें । नाचरे कीर आंगें ॥
परी नाहीं हें न लागे । जोडावेंचि ॥३॥

आत्म्यास आहे असें म्हणण्यासारखी निश्चयेंकरून स्वरूपस्थिति नाहीं, मग नाहीं हें म्हणण्याचें प्रयोजन उरत नाहीं; आत्मा आहे-नाहीं-विवर्जित आहेपणानें आहे. ॥१०३॥

कोणाचे असणेंनवीण असे । कोणी न देखतांचि दिसे ॥
हें आथी तरी कांईसें । हरतलेंपण ॥४॥

आत्मा कोणाच्या असण्यावांचून आहे, ह्मणजे दुसऱ्याचे अस्तित्वावर अवलंबून नाहीं. कांहीं न पाहतां जो पाहणेंपणानेंच आहे. असा आत्मा असण्यामुळें तो नाहीं असें कसें म्हणतां येईल? ॥१०४॥

मिथ्या वादाची कुटी आली । ते निवांतचि साहिली ॥
विशेषाही दिधली । पाठी जेणें ॥५॥

आत्म्यास नाहींपणाचा आळ आला तरी तो निवांत सहन करतो, कोणी सच्चिदानंदादि विशेषभावास आणलें असतांही स्वस्थ असतो. याचा हा भिप्राय आहे कीं, कोणी मंदबुद्धि पुरुष देहाहून भिन्न ज्ञानस्वरूप निर्विकार असा आत्मा नाहीं म्हणून निश्चय करतात, किंवा कोणी शास्त्रसंस्कारयुक्त द्बुद्धिपुरुष आत्म्याचे सच्चिदानंदादि विशेष भाव सिद्ध करून अस्तित्व प्रतिदन करतात; परंतु हे दोन्ही भाव अविद्यात्मक असल्यामुळें, आणि परर्थदृष्टीकरून दोन्ही संबंधाहून आत्मा भिन्न व निर्विकार असल्यामुळें, शांतही लिप्त होत नाहीं. ॥१०५॥

जो निमालीहि नीद देखे । तो सर्वज्ञ येवढें काय चुके ।
परी दृश्याचिये न टेके । सोई जो ॥६॥

जो सर्व लयाचा साक्षी आहे, तो सर्वज्ञ एवढें दृश्य पहाण्यास असमर्थ आहे य ? परंतु परमार्थदृष्टींकरून पाहूं गेलें असतां दृश्य म्हणून कोठें पदार्थच उरत हीं. म्हणून दृश्याची शींवही आत्म्यास प्राप्त होत नाहीं. जसें आत्म्यास कोणी य नाहीं, त्याच रीतीनें आत्माही कोणास दृश्य होत नाहीं. कारण, व्यवहारायें दृश्य म्हणून ज्याला आपण समजतों, त्या दृश्याचें अधिष्ठानच आत्मा हे म्हणून त्याला पाहणेंही शक्य नाहीं. ॥ १०६ ॥

याजविषयीं ११५ ओंवीपर्यंत विद्वदनुभव सांगतातः--

वेदु काय काय न बोले । परि नांवाचि नाहीं घेतलें ॥
ऐसें कांहीं जोडिलें । नाहीं जेणें ॥ ७ ॥

वेदानें सर्व कांहीं प्रतिपादन केलें, परंतु आत्म्याचें नांवही घेतलें नाहीं; गजे अमुक एक प्रकारचा अशा तऱ्हेचा असें कांहीं सिद्ध केलें नाहीं. म्हणजे ज्ञ जो वेद, त्यानें आत्मव्यतिरिक्त सर्व पदार्थांचें प्रतिपादन केलें असलें तरी च्याकडून आत्म्याचें प्रतिपादन करणें घडलें नाहीं. कारण आत्मा वेदालाही षय होत नाहीं. ॥ १०७ ॥

सूर्यो कोणा न पाहे । परि आत्मा दाविला आहे ॥
गगनें व्यापिता ठाये । ऐसी वस्तु ॥ ८ ॥

अशाच रीतीनें, सूर्य कोणास प्रकाशित करीत नाहीं ? सर्व पदार्थांना प्रकाशित करतो; परंतु आत्म्याचें प्रकाशन केलें आहे काय ? प्रकाशित केलें नाहीं. ह्याचें कारण—आत्म्याचें प्रकाशानेंच सूर्य प्रकाशित आहे. तो आत्म्याचें प्रकाशन काय करणार ? पंचदशीं ग्रंथामध्यें विद्यारण्य स्वामींनीं असें प्रतिपादन केलें आहे कीं, ज्याच्या ज्ञानानें सर्व जाणलें जातें त्याला दुसऱ्याकडून जाणणें शक्य नाहीं. ह्याचप्रमाणें भगवद्गीतेमध्येंही 'नतद्भासयते सूर्यो न शशांको न पावकः' इत्यादि प्रमाणांवरूनही सूर्यप्रकाशानें आत्मा प्रकाशित होत नाहीं; त्याचप्रमाणें, आकाशाची सर्व पदार्थांमध्यें व्याप्ति आहे, परंतु आत्म्याला सोडून बाकीच्या सर्व पदार्थांमध्यें आहे. आकाश आत्म्यास व्याप्त करूं गेलें असतां त्याची व्याप्ति थांबते. ॥ १०८ ॥

देह हाडांची मोळी । मी ह्मणोनि पोटाळी ॥
तो अहंकारु गाळी । पदार्थु हा ॥ ९ ॥

जो अहंकार हाडांची मोळी जो देह त्याला 'मी' असें मानतो, म्हणजे देहावर आपली सत्ता चालवितो, तो आत्मस्वरूपाला मात्र वगळतो. कारण स्वरूपाचे ठिकाणीं अहंकार गेला असतां त्याचा नाश होतो. ॥ १०९ ॥

बुद्धि बोद्धया सोके । ते येऱ्हडी वस्तु चुके ॥
मना संकल्प निके । याहीहुनी ॥ ११० ॥

तशी बुद्धी सर्व विषयाला जाणते, परंतु एवढ्या आत्मवस्तूला मात्र जाणत नाहीं; व मन आत्मस्वरूपावांचून संकल्प करण्यास योग्य आहे. ॥११०॥

विषयाची बरडी । अखंड घासती तोंडीं ।
तियें इंद्रियें गोडी । न घेपती हे ॥११॥

जीं इंद्रियें विषयांच्या बरड जमिनीवर नेहमीं तोंडें घासतात, तीं इंद्रियें आत्म्याचे ठिकाणीं गोडी घेण्यास असमर्थ आहेत. ॥१११॥

परी नाहींपणासगट । खाऊनि भरिलें पोट ।
ते कोणाही सगट । कां फावेल ॥१२॥

ज्या वस्तूनें नाहींपणा सुद्धां खाऊन टाकून पोट भरिलें, म्हणजे यावत् दृश्याच्या अभावाचेंही जो ग्रहण करितो असा संपूर्ण आत्मा कोणास प्राप्त होईल ? ११२

जो अपणासी नव्हे विखो । तो कोणा लाहे देखों ॥
जे वाणी न सके चाखों । आपणापें ॥ १३ ॥

फार काय सांगावें ? अहो, जो आत्मा आपल्या स्वतःला विषय होत नाहीं, त्याला पाहण्यास अनात्म पदार्थ कोण समर्थ होईल ? याजवर अशी शंका येईल कीं, आत्मा आपल्याला जाणत नाहीं आणि आत्मा अन्याकडूनही जाणला जात नाहीं, ह्यावरून तो अदृश्य व जड आहे. ही शंका निवारण करण्याकरितां उत्तरार्धांमध्यें दृष्टांतपूर्वक समाधान करितात कीं, जीभ आपला स्वाद घेऊं शकत नाहीं, व तिचा स्वाद अन्याकडूनही घेतला जात नाहीं. एथें जीभ हा शब्द जातिवाचक घ्यावा. जीभ आपल्याला चाखूं शकत नाहीं, व दुसऱ्याकडून चाखली जात नाहीं, असें जरी आहे, तरी ती चाखणें ह्या स्वरूपानेंच आहे हें लोकानुभवसिद्ध आहे. त्याप्रमाणें, आत्मा आपला आपल्याला जाणत नाहीं किंवा दुसऱ्याकडून जाणला जात नाहीं; ह्मणून तो जड आहे किंवा अदृश्य आहे असें नाहीं, किंतु ज्ञानस्वरूपच आहे. परमात्मस्वरूपाविषयीं, तो ज्ञानस्वरूपच आहे हें बोलणें सुद्धां अलीकडल्या बाजूचेंच आहे. आत्मस्वरूपाविषयीं शब्दाची प्रवृत्ति न होतां तो केवळ स्वानुभवरूपच आहे. हा प्रसंग योगवासिष्ठ ग्रंथामध्यें वसिष्ठ-रामसंवादाचे ठिकाणीं प्रसिद्ध आहे. तेथें असा प्रसंग आहे कीं, भगवान रामचंद्रांनीं श्रीगुरुवसिष्ठ यांना असा प्रश्न केला कीं, ‘ महाराज, आपलें स्वरूप कसें आहे ? ’ ह्या प्रश्नावर वसिष्ठांनीं शब्दांनीं उत्तर दिलें नाहीं, किंतु तटस्थ बसले. असें झाल्यावर रामचंद्रांना असा विकल्प झाला कीं, प्रश्न विचारण्यामध्यें माझेकडून उपमर्द झाला ह्मणून गुरु स्वस्थ राहिले, किंवा कांहीं अन्य अपराध झाला ह्मणून गुरु स्वस्थ राहिले; व त्याप्रमाणें रामचंद्रांनीं वसिष्ठांस ‘ माझ्या प्रश्नाचें उत्तर कां दिलें नाहीं ? ’ म्हणून विचारलें. वासिष्ठांनीं उत्तर दिलें कीं, ‘ तुझ्या प्रश्नाबरोबरच मीं उत्तर दिलें ! ’ (तटस्थ राहणें हेंच उत्तर.) ॥११३॥

हें असो नामें रूपें । पुढां सुनि अमूपें ॥
जेथें आलीच वासिपे । अविद्या हे ॥१४॥

हें असो, पुष्कळ नामें रूपें पुढें करून अविद्या ज्या परमात्मस्वरूपाचे पुढें येतांच भयानें नाहींशी होते, ॥ ११४ ॥

म्हणोनि आपलेंचि मुख । पहावयाची भूक ॥
न बाणे मा आणिक । कें रिघेल ॥ १५ ॥

म्हणून, ज्या ठिकाणीं आपलें स्वस्वरूप पाहण्याचा संकल्प देखील उठत नाहीं, तेथें दुसऱ्याचा प्रवेश कसा होईल ? ॥ ११५ ॥

दृष्टांतपूर्वक मिळवणी करतातः—

नाडिलें जें वादीकोंडें । आंतुचि बाहेर रवडे ॥
तैसा निर्णो सुनाथा पडे । केला जेथें ॥ १६ ॥

जुगाऱ्याच्या वादीच्या खेळांत आंत घातलेली काडी जशी बाहेर पडते, त्याप्रमाणें ज्या आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं **इदमित्थम्** असा निर्णय व्यर्थ होतो. ११६

कां मस्तकान्त निर्धारिली । जो छाया उडों पाहे आपुली ॥
तयाची फांकावली । बुद्धि जैसी ॥ ११७ ॥
तैसें टणकोनि सर्वथा । हे ते ऐशी व्यवस्था ॥
करी तो चुके हाता । वस्तूचा जिये ॥ ११८ ॥

किंवा नखशिखांत पडलेल्या आपल्या छायेवरून पलीकडे उडी मारण्याचा जो प्रयत्न करतो, त्याची बुद्धि जशी भ्रमलेली असते, ॥ ११७ ॥ त्याप्रमाणें पुष्कळ श्रम करून, वस्तु अशी आहे, तशी आहे, असा निर्धार करण्याची जो खटपट करतो, त्याच्या हाताला वस्तु लागत नाहीं. ॥ ११८ ॥

मागील सिद्धांताचा उपसंहार करितातः—

आतां सांगिजे तें केउतें । शब्दाचा संसारा नाहीं जेथें ॥
दर्शना बीजें तेथें । जाणीव आणी ॥ ११९ ॥

आतां किती सांगावें कीं, ज्या आत्म्याचे ठिकाणीं शब्दाचा लाग देखील नाहीं, त्या ठिकाणीं जें हें दृश्य, द्रष्टा, दर्शन यांचें बीज ज्ञान उत्पन्न होईल काय ? ॥ ११९ ॥

पूर्वपक्षी शास्त्रीय दृष्टीनें शंका करतोः—

जयाचेनि बळें । अचक्षुपण आंधळें ॥
फिटोनि वस्तु मिळे । देखणी दशा ॥ १२० ॥

ज्या स्फूर्तीच्या (विशेष ज्ञानाच्या) जोरानें, कांहीं न दिसणें असें जें होतें, तो आंधळेपणा जाऊन वस्तूला दृष्टेपण प्राप्त झालें. (हें शास्त्रावरून सिद्ध होतें.)

सिद्धांती दोन ओंव्यांनीं उत्तर देतातः—

आपुलोंचि दृश्यपण । उमसोन लाहे आपण ॥
द्रष्टृत्वा कीर आण । पडली असतां ॥ १२१ ॥
कोणा कोण भेटे । दिठी कैंची फुटे ॥
ऐक्यासकट पोटें । आटोनि गेलीं ॥ १२२ ॥

आपल्या स्वसंवेद्यत्वाची ज्या ठिकाणीं स्फूर्ति नाहीं, त्या ठिकाणीं द्रष्टृत्वाचाही निश्चयेंकरून अभाव होतो, ह्मणून कोणाला कोणीं भेटावयाचें ? दृष्टि कशी उत्पन्न व्हावी ? कारण एकपणा देखील ज्या ठिकाणीं जिरून मेला आहे. ॥ १२१ ॥ १२२ ॥

अशी वस्तुस्थिति वास्तविक असतांना जगतांत जेवढा विलास चालला आहे तेवढा सर्व परमात्मवस्तूच्या ज्ञानाचाच आहे असें प्रकरणसमाप्ती-पर्यंत सांगून अज्ञानाचा अत्यन्ताभाव सिद्ध करतातः--

येव्हढेंही सांकडें । जेणें सारोनि येकीकडे ॥
उघडिलीं कवाडें । प्रकाशाचीं ॥ २३ ॥

ज्यानें एवढेंही संकट (ज्या स्वरूपाचे ठिकाणीं कसलाही लाग चालत नाहीं अशी अनिर्वाच्य स्थिति) पलीकडे सारून ज्ञानविलासाकरितां प्रकाशाचीं कवाडें उघडलीं, ह्मणजे सर्व त्रिपुट्या आपण बनला, ॥ १२३ ॥

दृश्याचिया सृष्टी । दिठीवरी दिठी ॥
उठलिया तळवटीं । चिन्मात्रची ॥ २४ ॥

तीं कवाडें उघडल्याबरोबर अनेक दृश्यांची सृष्टि उत्पन्न झाली. ज्ञानावर ज्ञानें उत्पन्न झालीं; इतकें झालें तरी ह्या सर्वांला तळवट ह्मणजे अधिष्ठान एक चिन्मात्रच होय. ॥ १२४ ॥

दर्शनऋद्धि बहुवसा । चिच्छेषु मातला ऐसा ॥
जे शिळा न पाहे आरिसा । वेद्यरत्नाचा ॥ २५ ॥

दर्शनाच्या पुष्कळ ऐश्वर्यानें चिदंश इतका माजला कीं, वेद्यरत्नरूप शिळा आरसा पहात नाहीं. [रत्नामध्यें आभास ग्रहण करण्याचें सामर्थ्य अत्यंत असल्यामुळें वेद्यास रत्न ह्मटलें आहे.] ॥ १२५ ॥

हे आरसे शिळे किती ह्याचें स्पष्टीकरण करितातः—

क्षणीं क्षणीं नीच नवी । दृश्याची चोख मदवी ॥
दिठीकरवीं वेढवी । उदार जे ॥ २६ ॥

जो उदार द्रष्टा क्षणोक्षणीं नित्य नवीं सुंदर वस्त्रें आपल्या दर्शनरूप स्त्री-कडून नेसवितो. ॥ १२६ ॥

मागिलीये क्षणींच अंगें । पारुसी ह्मणोनियां वेगें ॥
सांडूनि दृष्टि रिगे । नवेया रूपा ॥ २७ ॥

गेलेल्या क्षणाचे विषय शिळे ह्मणून वेगानें टाकून देऊन नवीन नवीन रूपें धारण करितो. ॥ १२७ ॥

१२४ वे ओवीमध्यें, ज्ञानस्वरूप परमात्म्यास अधिष्ठानत्व सांगून, त्याचे ठिकाणीं क्षणोक्षणीं अनंत घडामोडी कशा होतात हें सांगितलें; ह्यांतील रहस्य हें कीं, जागृदवस्थेमध्यें अज्ञानी जीवास स्त्री, धन, पुत्र इत्यादि संसार जो

सत्य असा वाटतो, तो अत्यंत क्षणिक आहे. हें श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांनीं गीतेच्या व्याख्यानांत १५ वे अध्यायाचे पहिले श्लोकांतील **अश्वत्थ** या पदार्चे व्याख्यान करतांना विस्तारपूर्वक कथन केलें आहे. **अश्वत्थु ऐसें ययातें । ह्मणती जे जाणते । तेंही परिस हो येथें । सांगिजेल ॥ ११० ॥ तरी श्वा ह्मणिजे उखा । तोंवरी एकसारिखा । नाहीं निर्वाहो यया रुखा । प्रपंचरूपा ॥ १११ ॥ अर्थ**– ह्या झाडाला (संसारवृक्षाला) ज्ञाते लोक अश्वत्थ असें जे ह्मणतात, त्याबद्दलही तुला सांगतों तें ऐक. ॥११०॥ तर (संस्कृत भाषेंत) श्वः याचा अर्थ उद्यां असा आहे. ओंवींतलि उखा शब्दाचाही अर्थ उद्यां असा आहे. ह्मणजे ह्या प्रपंचरूप वृक्षास **उद्यां** इतकीं अक्षरें ह्मणेपर्यंत सुद्धां एकरूपानें स्थिति नाहीं. तात्पर्य, प्रत्येक क्षणीं त्याचा नाश आहे. यास दृष्टांत– **जैसा न लोटितां क्षणु ॥ मेघु होय नानावर्णु । कां विजु नसो संपूर्णु । निमेषभरी ॥११२॥ ना कांपतया पद्मदळा । वरीलिया बैसका नाहीं जळा । कां चित्त जैसें व्याकुळा । माणुसाचें ॥ ११३ ॥ तैसीचि ययाची स्थिती । नाशत जाय क्षणक्षणाप्रती । ह्मणोनि ययातें ह्मणती । अश्वत्थु हा ॥ ११४ ॥** ह्याप्रमाणें हा दृश्याभास अत्यंत क्षणिक आहे, ह्मणजे रज्जुसर्पाप्रमाणें खोटा आहे. कारण, जें नित्य असतें तेंच सत्य असतें असा सिद्धांत आहे. जसा रज्जूचे ठिकाणीं सर्प खोटा आहे, तसाच आत्म्याचे ठिकाणीं जगदाभासही खोटा आहे. आतां ह्या रज्जूसर्पाचे दृष्टांताविषयीं अनेक शास्त्रकारांचीं अनेक मतें आहेत, त्यांपैकीं मुख्य येथें सांगतों. शून्यवाद्यांची असत्ख्याति आहे. त्यांचा असा सिद्धांत आहे कीं, ज्याप्रमाणें रज्जूच्या ठिकाणीं सर्प अत्यंत असत् आहे, त्याप्रमाणें वारुळादि स्थानींही सर्प अत्यंत असत् आहे. कारण, त्यांच्या मतांत जगत् शून्य आहे, आणि तेंच परम तत्त्व आहे. अशा अत्यंत असत् सर्पाची रज्जूचे ठिकाणीं प्रतीति होते, त्याचें नाम असत्ख्याति. परंतु हें त्याचें मत बरोबर नाहीं. कारण, अत्यंत असत् पदार्थ मानून त्याची प्रतीति मानणें हें विरुद्ध आहे. जो अत्यंत असत् पदार्थ आहे, तो कोणासही प्रतीत होऊं नये. ज्याप्रमाणें वंध्यापुत्र किंवा सशाचें शिंग हीं अत्यंत असत् असल्यामुळें कोणासही प्रतीत होत नाहींत, त्याप्रमाणें रज्जूसर्पाची स्थिति नाहीं. कारण, रज्जूचे ठिकाणीं सर्प सर्वांना प्रतीत होतो. शिवाय, शून्यवादी ज्या रज्यूचे ठिकाणीं अत्यंत असत् सर्पाची प्रतीति मानतो, तो रज्जूही त्याचे मताप्रमाणें अत्यंत असत् आहे. ख्याति ह्याचा अर्थ भान आणि कथन असा आहे. आतां क्षणिक विज्ञानवादी बौद्ध हे आत्मख्याति मानतात. त्यांचा असा सिद्धांत आहे कीं, पुरुषाचे ठिकाणीं जी क्षणिक विज्ञानरूप बुद्धि आहे, तोच आत्मा आहे. त्याशिवाय जगतांत बाह्य घटपटादि पदार्थ मुळींच नाहींत;

दिसतात त्याची वाट काय? असें विचारलें, तर ते सांगतात कीं, जी क्षणामध्यें उत्पन्न होते व क्षणामध्यें नाश पावते, ती क्षणिक विज्ञानरूप बुद्धिच (आत्माच) तत्तत्पदार्थांचे आकार धरते. ह्मणजे त्या त्या पदार्थांचे रूपानें आत्म्याचेंच भान होतें, ह्मणून रज्जूचे ठिकाणीं सर्परूपेंकरून तें विज्ञानच प्रतीतीस येतें, भिन्न सर्प नाहीं. परंतु हेंही बरोबर नाहीं. कारण, प्रथम क्षणीं उत्पत्ति आणि द्वितीय क्षणीं नाश पावणारी जी बुद्धि, तीच जर सर्परूपानें प्रतीतीस आली असती, तर सर्पही क्षणमात्रच प्रतीत झाला असता. परंतु तो बहुत काल प्रतीत होतो, ह्मणून आत्मख्याति युक्तिहीन आहे. ह्याविषयीं भाष्यकार महाराजांनीं तर्कपादामध्यें अनेक प्रकारेंकरून खंडन केलें आहे. आतां नैय्यायिक व वैशेषिक हे अन्यथाख्याति मानणारे आहेत. त्यांचा हा अभिप्राय आहे कीं, पूर्वीं वारुळादि स्थानीं सत्य सर्पाचें दर्शन आणि नेत्रदोष या दोन कारणामुळें सन्मुख रज्जूचे ठिकाणीं सर्प प्रतित होतो. जरी सत्य सर्प व नेत्र ह्यांच्यामध्यें भिंत इत्यादि प्रतिबंध आहेत, तथापि दोषयुक्त नेत्रांच्या योगानें सर्पदर्शन घडतें. जर कोणी ह्मणतील कीं, नेत्रांमध्यें दोष मानून सामर्थ्य अधिक मानण्याविषयीं कांहीं युक्ति नाहीं, तर त्यास असें उत्तर आहे कीं, एकाद्यास भस्म्यारोग झाला असतां त्यानें कितीही भोजन केलें तरी त्याची तृप्ति होत नाहीं, हें लोकांना अनुभूत आहे. ह्या प्रकारें वारुळादि स्थानीं स्थित जो सर्प, त्याचें अन्यथा ह्मणजे निराळ्या रूपानें ह्मणजे सन्मुख रज्जूचे ठिकाणीं जें भान आणि कथन ती अन्यथाख्याति म्हणावी. त्यांचेच मताप्रमाणें, एकदेशी जो चिंतामणिकार, त्याचें हें मत आहे कीं, जर दोषयुक्त नेत्रेंकरून सर्पाचें ज्ञान होतें, तर तेथील अन्य पदार्थांचेंही ज्ञान झालें पाहिजे, तें होत नाहीं. म्हणून असें मानावें कीं, दोषसहित नेत्रेंकरून रज्जूचें भान न होतां सर्परूपेंकरून भान होतें. म्हणून रज्जूचेंच अन्यथा ह्मणजे सर्परूपेंकरून जें भान आणि कथन ती अन्यथाख्याति म्हणावी. आतां चिंतामणिकारांनीं दिलेल्या दूषणानेंच मूळ नैय्यायिकांचें मत खंडित आहे. त्याप्रमाणें, चिंतामणिकारांचे मतानें मानलेली अन्यथाख्यातिही दुर्बल आहे. कारण ज्ञान हें ज्ञेयानुसार होतें. ज्ञेय घट असेल तर ज्ञानही घटाकारच होणार, पट असेल तर पटाकार होणार; परंतु ज्याप्रमाणें ज्ञेय घट आणि ज्ञान पटाकार हें होत नाहीं, त्याप्रमाणें ज्ञेय रज्जू आणि ज्ञान सर्पाकार होणार नाहीं. ह्मणून ज्ञेय जो रज्जु, त्याचें सर्पाकार ज्ञान मानणें बरोबर नाहीं. आतां सांख्यादिक आख्याति मानतात. ज्या कालीं रज्जूचे ठिकाणीं सर्पभ्रम होतो, त्या कालीं ते अशी रीति मानतात कीं, आपल्या वृत्तिद्वारा नेत्राचा रज्जूशीं संबंध होतो, तेव्हां प्रथम रज्जूचें इदंरूपेंकरून (हें कांहीं तरी आहे असें) सामान्य ज्ञान प्रत्यक्ष होतें; आणि नंतर सर्पाची स्मृति होते. हीं दोन ज्ञानें एकत्र होऊन हा सर्प आहे असें ज्ञान होतें. आतां त्या वेळेस प्रमात्याचे ठिकाणीं भयादि दोष

आणि प्रमाणाचे ठिकाणीं ह्मणजे नेत्रादिकांचे ठिकाणीं तिमिरादि दोष असतात, त्यांच्यायोगानें पुरुषास, वरील दोन ज्ञानें मिळून हा सर्प आहे असें एक ज्ञान आहे, हा विवेक नसतो, ह्या अविवेकासच सांख्यमतामध्यें भ्रम ह्मणतात. हें आख्यातिवाद्यांचें म्हणणेंही बरोबर नाहीं. कारण 'हा सर्प आहे' ह्या ज्ञानांत 'हा' एवढा अंश रज्जूचें सामान्य प्रत्यक्ष ज्ञान अंगीकारून 'सर्प' ह्या ज्ञानास पूर्वदृष्ट सर्पाचें स्मृतिज्ञान स्वीकारतो. त्यापैकीं इदं अंशाचें सामान्य प्रत्यक्ष ज्ञान जरी वेदांत्यांना कबूल आहे, तथापि सर्पाचे ज्ञानास स्मृतिज्ञान म्हणणें कबूल नाहीं. कारण जर तें खरोखरच स्मृतिज्ञान असतें, तर पुरुषास भय होणार नाहीं, किंवा तो पळूनही जाणार नाहीं; म्हणून त्या कालीं सर्पाचें स्मरण न होतां रज्जूच्या ठिकाणींच सर्पाची प्रतीति होते. पूर्वदृष्ट सर्पाची स्मृति होत नाहीं दुसरें असें कीं, जेव्हां रज्जूचें विशेष ज्ञान होतें, तेव्हां पुरुषास असा बोध होतो कीं, मला रज्जूचे ठिकाणीं सर्पाची प्रतीति मिथ्या झाली होती. ह्या बोधावरूनही रज्जूचे ठिकाणीं सर्पप्रतीति होते. कारण, जसें मूळचें ज्ञान असतें, तसाच पुरुष अनुवाद करितो; आणि शिवाय एककालीं अंतःकरणाचे ठिकाणीं दोन ज्ञानें संभवत नाहींत. ह्मणून सर्पज्ञान हें स्मृतिज्ञान नाहीं, किंतु प्रत्यक्षच ज्ञान आहे हें सिद्ध होतें. ह्या प्रकारेंकरून आख्यातिमत दूषित आहे. ह्या चार ख्याति प्रसिद्ध आहेत. आणि कोणी सत्ख्याति मानणारे आहेत, ते अशी युक्ति बोलतात कीं, सर्व पदार्थांमध्यें पंचमहाभूतांचे अंश आहेत, त्यांपैकीं रज्जु पंचमहाभूतांच्या ज्या अंशांचा आहे, त्या अंशांमध्यें सर्प होण्यास योग्य जे अंश आहेत त्याच अंशाचा सर्प प्रतीत होतो, ह्मणून तोही सत्य सर्पच आहे. अशा सत्य सर्पाचें जें भान आणि कथन, ती सत्ख्याति ह्मणतात. ह्या सत्ख्यातिमतास "ब्रह्मविद्याभरण" नामक ग्रंथामध्यें पुष्कळ उपहास करून असा दोष बोलला आहे कीं, पत्नी ज्या पंचमहाभूतांच्या अंशांनीं निर्माण झाली आहे, त्यांमध्यें माता होण्यास योग्य असेही अंश आहेत. मग सर्वांना मातृगमनाचा दोष लागेल, परंतु तसें कोणी मानीत नाहीं, व शास्त्रही सांगत नाहीं, ह्मणून सत्ख्यातिही असंगत आहे. ह्याप्रमाणें पांचही ख्याति असंगत आहेत हें सांगितलें. प्रथम चारी मतांचें प्रतिपादन आणि खंडन विवरणादि ग्रंथांत विस्तारेंकरून केलें आहे. आतां वेदांतमतामध्यें जी अनिर्वचनीय ख्याति मानली आहे. तिची रीति सांगतो. जेव्हां रज्जूचे ठिकाणीं सर्पभ्रम होतो, तेव्हां अंतःकरणवृत्ति नेत्रादि इंद्रियद्वारा निघून रज्जूशीं तिचा संबंध होत असतांही तिमिरादि दोषप्रतिबंधेंकरून रज्ज्वाकार अंतःकरणाचें स्वरूप होत नाहीं. अशा स्थितींत रज्जूपहित चैतन्याश्रित जी अविद्या तिचे ठिकाणीं क्षोभ होऊन ती अविद्या सर्पाकार परिणाम पावते. आतां तो सर्प जर सत् म्हणावा, तर रज्जुज्ञानेंकरून त्याचा बाध न व्हावा, आणि बाध होतो म्हणून सत् नाहीं; तसेंच जर असत् म्हणावा, तर वंध्यापुत्रा-

प्रमाणें प्रतीत न व्हावा, पण प्रतीत होतो म्हणून असत्‌ही नाहीं. सदसत्‌ म्हणावा, तर दोन्ही विरुद्ध धर्म एकत्र राहणें शक्य नाहीं. अर्थात् सदसतांहून विलक्षण अनिर्वचनीय आहे. अनिर्वचनीय सर्पाची प्रतीति आणि कथन ती अनिर्वचनीय ख्याति म्हणावी. आतां, जसा सर्प अविद्येचा परिणाम आहे, तशी त्याची ज्ञानरूप वृत्तिही अविद्येचाच परिणाम आहे. कारण जसा रज्जुज्ञानेंकरून सर्पाचा बाध होतो, त्याप्रमाणें त्याचे ज्ञानाचाही बाध होतो. ह्या कारणास्तव ज्ञानही सर्पाप्रमाणेंच अविद्याकार्य सदसतांहून विलक्षण अनिर्वचनीय आहे. त्यांत एवढाच फरक आहे कीं, रज्जूपहित चैतन्याश्रित अविद्येच्या तमोगुणाचें कार्य सर्प आहे, व साक्षिचैतन्याश्रित अविद्येच्या सत्त्वगुणाचें कार्य सर्पज्ञान आहे. रज्जूपहित चैतन्याश्रित अविद्येचे ठिकाणीं क्षोभाचें जें निमित्त व जो काल, तेंच निमित्त व तोच काल साक्षिचैतन्याश्रित अविद्येच्या क्षोभास आहे. त्या अविद्येच्या सत्त्वगुणापासून सर्पज्ञान उत्पन्न होतें. जसें बाह्य देशाचे ठिकाणीं असणाऱ्या रज्जूपहित चैतन्याचे ठिकाणीं सर्प, व अंतरीं अन्तःकरणोपहिताचे ठिकाणीं सर्पज्ञान हीं दोन्ही बरोबर उत्पन्न होतात, तसेंच रज्जूच्या विशेषज्ञानेंकरून सर्प व त्याचें ज्ञान हीं दोन्हीं बरोबरच निवृत्त होतात. ह्मणजे अविद्येपासून जी ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय अशी त्रिपुटी मूळ चैतन्याचे अधिष्ठानावर उत्पन्न होते, तीं तिनही एकदम उत्पन्न होतात व एकदमच लयास जातात. येथें अशी शंका होते कीं, रज्जूच्या विशेषज्ञानानें सर्पाचा व त्याचे ज्ञानाचा बरोबर लय होतो हें ह्मणणें बरोबर नाहीं. कारण, वेदांताचा असा सिद्धांत आहे कीं, ज्याच्या अज्ञानेंकरून जें भासतें, तें त्याच्याच ज्ञानानें निवृत्त होतें. ह्या ठिकाणीं सर्पास रज्जूपहित चैतन्य व सर्पज्ञानास साक्षिचैतन्य अधिष्ठान आहे. रज्जूचें विशेष ज्ञान झालें तर रज्जूपहित चैतन्यज्ञान होईल, व तेणेंकरून सर्प निवृत्त होईल. परंतु सर्पज्ञान निवृत्त होऊं नये. कारण, सर्पज्ञानाचें अधिष्ठान जें साक्षिचैतन्य, तें रज्जुज्ञानकाळीं अज्ञातच आहे. ह्मणून रज्जूच्या विशेष ज्ञानानें सर्प व त्याचें ज्ञान हीं दोन्हीं निवृत्त होतात हें ह्मणणें बरोबर नाहीं. याचें समाधान असें:—या वेळेस अंतःकरणाची वृत्ति रज्जूस व्यापते ह्मणजे रज्जु व वृत्ति एक होतात, त्या वेळेस रज्जूचें ज्ञान होतें. व्यापणाऱ्या अंतःकरणवृत्तीमध्यें चिदाभास असतो, त्या चिदाभाससहित अंतःकरणवृत्तीस अधिष्ठान असा जो व्यापकचैतन्याचा भाग, त्यास साक्षिचैतन्य म्हणतात. त्या आभाससहित अंतःकरणवृत्तीनें रज्जूस व्यापिलें असतां रज्जु व अंतःकरणवृत्ति हीं एक होतात, ह्मणून त्यांचीं अधिष्ठानें जीं साक्षिचैतन्य व रज्जूपहित चैतन्य तीं दोनही चैतन्यें एक होतात, म्हणजे रज्जुज्ञानकाळीं रज्जुपहित चैतन्याचें जें ज्ञान, तेंच साक्षिचैतन्याचें ज्ञान होय. असें आहे म्हणून रज्जुज्ञानेंकरून उभय चैतन्यांचें ज्ञान होण्यास्तव उभय चैतन्यांवर आरोपित सर्प व त्याचें

ज्ञान ह्या दोहोंचीही एका रज्जुज्ञानेंकरून निवृत्ति संभवते. आतां असें म्हणेल कीं, रज्जुज्ञानकालीं तरी रज्जूपहित चैतन्याचें ज्ञान होतें हें कशावरून ? तर त्यास हें उत्तर कीं, रज्जुपहित चैतन्य अज्ञात मानलें तर रज्जूचेंच ज्ञान संभवणार नाहीं. जसें अलंकाराचें ज्ञान होतें असें मानलें तर अवश्य-मेव अलंकाराधिष्ठान सुवर्णाचें ज्ञान मानिलेंच पाहिजे,–जरी बालकाला असें वाटलें कीं, मला अलंकारच दिसतो सुवर्ण दिसत नाहीं, तरी तें त्याचें ह्म-णणें जसें वेडेपणाचें आहे, त्याप्रमाणें ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय इत्यादि सर्व त्रिपुट्या हा तत्तदाधिष्ठान चैतन्यज्ञानाचाच विलास असतां पूर्वपक्षी याला तो अज्ञानाचा विलास दिसतो, हा त्याचा वेडेपणा आहे; आणि म्हणूनच महाराजांनीं ९५ या ओंवींत, **अगा ऐशिया ज्ञानातें । अज्ञान म्हणणें केउतें । काय दिवो करी तयातें । अंधारु म्हणिपे** ! असा आश्चर्यकारक प्रश्न केला आहे ! असो, आतां अत्यंत विचारेंकरून पाहिलें तर एका साक्षिचैतन्याचे ठिकाणीं व त्याचेच ज्ञानानें प्रमाताप्रमाणादिक सर्व प्रपंच पुरुषास प्रतीत होतो. जसा स्वप्नामध्यें पुरुषाच्या व्यावहारिक स्वरूपावर व त्याच्याच ज्ञानानें प्रमाता, प्रमाण इत्यादि स्वप्नप्रपंच प्रतीत होतो, म्हणजे स्वप्नांतील नद्या, डोंगर, रस्ते, रथ इत्यादि पदार्थ तरी पुरुषच बनतो, व त्याचा ज्ञाताही तोच बनतो, व त्याचें ज्ञानही तोच बनतो, त्याप्रमाणें साक्षिचैतन्याचे ठिकाणींच जगत् ह्मणजे दृश्य, त्याचा द्रष्टा व दर्शनही तो साक्षीच बनतो. म्हणजे स्वप्नाप्रमाणें जागृत प्रपंचही साक्षिचैतन्याश्रित अविद्येंकरून अनिर्वचनीय प्रतीत होतो. जर म्हणेल कीं, जसा स्वप्नप्रपंच क्षणमात्र राहतो त्याप्रमाणें जागृत प्रपंच क्षणमात्र राहत नाहीं, किंतु बहुत काल राहतो ह्मणून स्वप्नाप्रमाणें जागृत प्रपंच आहे हें ह्मणणें युक्त नाहीं. तर ही शंका घडत नाहीं, कारण, जसा जागृत अवस्थेंतला प्रपंच बहुत काल स्थिर असून सत्य आहे असा प्रतीत होतो, तशी क्षणभर स्वप्नामध्यें बहुतकालतेची व नित्य-तेची प्रतीति येते, व त्या कालीं हे पदार्थ सर्व सत्य आहेत, अनादिकालचे आहेत, असा अनुभव येतो, त्याचप्रमाणें भ्रांतीनें आत्मरूपाचे ठिकाणीं अनादिकाल प्रपंच सत्य आहे असा भास होतो. वस्तुतः प्रपंचाची एक क्षणभरही सारखी स्थिति नाहीं. प्रपंचांतील स्त्रीधनपुत्रादिक पदार्थ आजचे उद्यालां नसतात. यद्यपि हा सिद्धांत बहुत लोकांच्या अनुभवाविरुद्ध आहे, तथापि शास्त्रप्रमाणेंकरून तो सत्य आहे; व नित्यतेचा जो अनुभव येतो तो भ्रांतिमूलक आहे. यास दृष्टांतः–कोणीं एकानें देवदत्तास विचारिलें, 'तुम्ही काय करितां ' त्यानें सांगितलें कीं, 'मी औषध घेतों;' पुनः प्रश्न केला कीं, 'कोणचें औषध घेतां !' त्यानें उत्तर दिलें, 'काल घेतलें तेंच औषध आज घेतों' तेव्हां विचारलें. 'कालचें औषध तर तुम्हीं कालच घेतलें; तें आज घेतों हें

ह्मणणें बरोबर नाहीं,' त्याचें समाधान देवदत्तानें असें सांगितलें कीं, 'कालचेंच औषध आज घेतों ह्याचा अर्थ कालच्या सारखेंच औषध आज घेतों.' या ठिकाणीं जसें सादृश्यामुळें देवदत्तानें कालचेंच औषध आज घेतों म्हणून म्हटलें, त्याप्रमाणेंच प्रपंचांतील स्त्रीधनपुत्रादिकांची स्थिति आहे; काल जो स्त्रीधनपुत्रादि संसार आपण पाहिला, तत्सदृश आजचा प्रपंच दिसतो, म्हणून पुरुषभ्रमानें कालचाच प्रपंच आज आहे व असाच अनंतकाल नित्य असणार व आहे असा निश्चय करतो. वास्तविक तोच प्रपंच ज्ञानोत्पत्तीनंतर असणार नाहीं, व असणें शक्यही नाहीं. कारण, जर प्रपंचास श्रुतियुक्तींकरून मिथ्यात्वनिश्चय झाला, तर प्रपंचज्ञाननिवृत्तीनंतर प्रपंचाचें अस्तित्वच सिद्ध होत नाहीं. ह्यास दृष्टांत असा कीं, कोणी एका पुरुषास मदांधकारांत रज्जूचे ठिकाणीं सर्पज्ञान झालें. कांहीं कालांतरानें तो अन्य स्थलीं गेला, तेव्हां सर्प व सर्पज्ञान निवृत्त झालें. दुसरे दिवशीं त्याच स्थलीं रज्जूचे ठिकाणीं पुनः सर्पज्ञान झालें; असा बहुत दिवस त्यानें त्याच रज्जूचे ठिकाणीं सर्पाचा अनुभव केला. आतां प्रतिदिवशीं जो त्यास सर्प प्रतीत झाला, तो सर्प एकच मानावा किंवा अनेक मानावेत? एक मानणें बरोबर नाहीं. कारण, एकच मानावा तर सर्प सत्य असला पाहिजे होता. तो सर्प सत्य नाहीं असा सर्व पुरुषांचा निश्चय असतो. सर्प सत्य नसून प्रतीत होतो म्हणूनच मिथ्या आहे; आणि मिथ्या आहे म्हणूनच ज्या ज्या वेळेस भासेल त्या त्या वेळेस नवीनच मानिला पाहिजे. त्याचप्रमाणें, प्रमाता प्रमाणादि प्रपंच हा मिथ्या आहे, म्हणून प्रतिविषयज्ञानकालीं त्या विषयाची उत्पत्ति नवीनच मानली पाहिजे. एका विषयाचें ज्ञान होऊन दुसऱ्या विषयाकडे वृत्ति गेली, कीं तो विषय म्हणजे प्रमेय, त्याचा प्रमाता, त्याचें प्रमाण हे सर्व निरनिराळे नवीन उत्पन्न होतात; व त्या सर्वांचा प्रकाशक आत्मा आहे, ह्मणून ह्या सर्व त्रिपुट्यांचा आत्मा उपभोग घेतो, अशी कल्पना करून ह्या ओंवीमध्यें रूपक केलें कीं, मागले विषय पारोसे म्हणून आत्मा प्रतिक्षणीं नव्या नव्या रूपाचें ग्रहण करितों. ॥ १२७ ॥

आत्मा हा प्रमाताप्रमाणादि सर्वांस प्रकाशक आहे, म्हणून तोच सर्व विषयांस जाणतो असा आभासिक व्यवहार होतो, त्याजवर पुढील ओंवींमध्यें रूपक करतातः—

तैसींच प्रतिक्षणीं । जाणिवेचीं लेणीं ॥
लेऊनि आणी । जाणतेपण ॥ २८ ॥

त्याचप्रमाणें क्षणोक्षणीं ज्ञानाचे अलंकार घालून आपल्यास जाणतेपणा आणितो. ॥ १२८ ॥

अशा प्रकारें ज्ञानाचा विलास तरी परमात्म्यानें कां आरंभिला असें कोणास वाटेल, तर त्याचें उत्तर सांगतातः—

तया परमात्मपदींचें शेष । ना कांहीं तया सुसास
आणि होय येव्हडी कास । घातली जेणें ॥ १२९ ॥

त्या परमात्मपदाचे शेषाला कांहीं सुखास वाटेना म्हणून ब्रह्मांडाएवढ्या विस्तारानें नटण्याची कंबर बांधिली. ॥ १२९ ॥

लोकांना प्रतीत होतें जें जगत, तें सिद्धांतमतीं नाहींच. आतां प्रतीतीची संगति सांगण्याकरितां श्रुतींनीं ज्या अनंत युक्ति सांगितल्या आहेत, त्यांपैकीं एक अशी आहे कीं परमात्म्याला एकटें बसून कंटाळा आला, म्हणून त्यानें आप ल्या विलासाकरितां एवढें जगद्रान उत्पन्न केलें, व तें करण्याचे पूर्वीं अशा प्रकारचा विलास करण्याची कंबर बांधली. परमात्मा ज्ञानस्वरूप आहे, अर्थात त्याचा विलास सर्व ज्ञानाचाच आहे. ॥ १२९ ॥

विलासामध्यें भिन्न भिन्न ज्ञानाचा प्रकार जरी उपलब्ध झाला, तरी परमात्म्यामध्यें भेद होत नाहीं हें सांगतातः—

सर्वज्ञतेची परी । चिन्मात्राचे तोंडवरी ।
परी तें आन घरीं । जाणिजेना ॥ १३० ॥

सर्वज्ञतेचा प्रकार (ज्ञानाचा विलास) चिन्मात्रावरच असणार; परंतु तो ज्ञानाचा प्रकार चिन्मात्राव्यतिरिक्त नाहीं. ॥ १३० ॥

एका परमात्म्याचे स्वरूपावरच हा ज्ञानाचा विलास चालू आहे. म्हणून जीवाचें किंचिज्ज्ञत्व, ईश्वराचें सर्वज्ञत्व इत्यादि प्रकार जरी झाले, तरी त्यांपासून ज्ञानामध्यें द्वीतीयत्व सिद्ध होत नाहीं. जसें एका राजाचे सत्तेवर अनंत अधिकारी असतात, व त्यांच्या सत्ताही भिन्न भिन्न दिसतात, तथापि त्या मुख्य राजसत्तेच्या पोटांतील असून भिन्न नसतात; त्याप्रमाणें, जगतामध्यें अनंत ज्ञानाचे प्रकार असले, तरी चिन्मात्र जो परमात्मा त्याच्याहून ते दुसऱ्या ठिकाणीं जात नाहींत. ॥ १३० ॥

ह्याप्रमाणें, सर्व विलास ज्ञानाचा आहे असें सांगण्याचा उपक्रम केला त्याचा सामान्यतः समारोप करतातः—

एवं ज्ञानाज्ञानमिठी । तेंही फांकतसे दिठी ।
दृश्यपणें ये भेटी । आपणपयां ॥ ३१ ॥

ह्या प्रकारेंकरून जगतांत कोठें ज्ञानाचा व्यवहार दिसो अथवा अज्ञानाचा व्यवहार दिसो. तो सर्व व्यवहार दृश्य करून ह्मणजे आपणच दृश्य होऊन आपल्यास आपण भेटतो. ॥ १३१ ॥

पुनः त्या ज्ञानाचे विलासाची प्रक्रिया सांगतातः—

तें दृश्य मोटकें देखे । आपण स्वयें द्रष्टृत्वें तोखे ।
तेंचि दिठीचेनि मुखें । माजीं दाटे ॥ ३२ ॥

तेव्हां घेणें देणें घटे । परी ऐक्याचें सूत न तुटे ।
जेवीं मुखीं मुख वाटे । दर्पणें केलें ॥ ३३ ॥

तें दृश्य पाहतांक्षणींच आपण द्रष्टा होऊन संतोष पावतो, व तेंच दृश्य-द्रष्टे-पण मूळचे ज्ञानांत म्हणजे परमात्मस्वरूपांत लय पावतें. त्या विलासामध्यें घेण्यादेण्याचा व्यवहार घडतो, परंत ऐक्याचे मुदलास धक्का येत नाहीं ज्याप्रमाणें आरशाचे योगानें दुसरे मुख दिसत असतांही मूळचे मुखाचें ऐक्य मोडत नाहीं.

एकत्व न मोडतां व्यवहार कसा घडतो ह्यास आणखी १४५ ओवींपावेतों दृष्टांत सांगतातः—

अंगें अंगावरी पहुडे । चेइला वेगळा न पडे ॥
तया वारुवाचेनि पाडें । घेणें देणें ॥ ३४ ॥
पाणी कल्लोळाचेनि मिसें । आपणपें वेल्हावे जैसें ॥
वस्तु वस्तुत्वें खेळों ये तैसें । सुखें लाहे ॥ ३५ ॥
गुंफिवा ज्वाळांचिया माळा । लेइलियाही अनळा ॥
भेदाचिया आहाळा । काय पडणें आहे ॥ ३६ ॥
कीं रश्मीचेनि परिवारें । वेढूनि घेतला थोरें ॥
तरि सूर्यासि दुसरें । बोलों येईल ॥ ३७ ॥
चांदणियाचा गिंवसु । चांदावरी पडिलिया बहुवसु ॥
काय केवळपणीं त्रासु । देखिजेल ॥ ३८ ॥
दळाचिया सहस्रवरी । फांको आपुलिया परी ॥
परी नाहीं दुसरी । भास कमळीं ॥ ३९ ॥
सहस्रवरी बाहिया । आहाती सहस्रार्जुना राया ॥
तरी तो काय तिया । येकोत्तरावा ॥ १४० ॥
सौकटाचिया वोजा । पसरो कां बहु पुंजा ॥
परि ताथुवीं दुजा । भाव आहे ॥ ४१ ॥
कोडीवरी शब्दांचा । मेळावा घरीं वाचेचा ॥
मनिला तऱ्ही वाचा । मात्र कीं ते ॥ ४२ ॥
तैसे दृश्याचे डाखळे । नाना दृष्टींचे उमाळे ॥
उठती लेखावेगळे । द्रष्टत्वेंचि ॥ ४३ ॥

गुळाचा बांधा । फुटलिया मोडीचा धांदा ॥
जाला तरी नुसधा । गूळचि कीं तो ॥ ४४ ॥
तैसें हें दृश्य देखो । कीं बहु होऊनि फांको ॥
परी भेदाचा नव्हे विखो । तेंचि ह्मणोनि ॥ ४५ ॥

ज्याप्रमाणें उत्तम घोडा उभ्या उभ्या झोंप केव्हां घेतो व जागा केव्हां होतो हें कळत नाहीं, त्याप्रमाणें घेण्यादेण्याचा व्यवहार घडतो. ॥ १३४ ॥ ज्याप्रमाणें पाणी तरंगांच्या मिषानें आपला आपणच विलास करितें, त्याप्रमाणें वस्तु आपल्या वस्तुस्वरूपानें ह्मणजे ज्ञानस्वरूपानें खुशाल विलास करीत आहे.॥१३५॥ अग्नीनें ज्वालांच्या गुंफलेल्या माळा अंगावर घातल्या ह्मणून त्यास काय भेदाच्या खळग्यांत पडणें आहे? [कधींही भेद सिद्ध होणार नाहीं. कारण अग्नीचें व ज्वालांचें स्वरूप एक असल्यामुळें भेद नाहीं.] ॥ १३६ ॥ किंवा अनंत किरणांनीं सूर्य जरी पुष्कळ वेढला, तरी किरणांपासून सूर्य भिन्न ह्मणतां येईल काय? ॥ १३७ ॥ चांदण्याचा विस्तार चंद्रावर पुष्कळ पडला ह्मणून चंद्रास आपले स्वरूपाचे ठिकाणीं त्रास वाटेल काय? [नाहीं, कारण स्वरूपाची हानि होत नाहीं.] ॥ १३८ ॥ कमळ आपणच सहस्त्रदलांनीं विस्तार पावलें, तरी त्या ठिकाणीं कमळावांचून दुसऱ्या शब्दाचा प्रयोग नाहीं. ॥ १३९ ॥ सहस्त्रार्जुन राजाला सहस्र हात आहेत ह्मणून सहस्र हात आणि अर्जुन एक मिळून एक हजार एक असा का तो होईल? ॥ १४० ॥ कोष्ट्याचे मागावर व्यवस्थेनें पुष्कळ पुंज जरी पसरले असले, तरी तेथें तंतूंवांचून दुसरें कांहीं आहे काय? ॥ १४१ ॥ वाणीच्या ठिकाणीं कोट्यावधि शब्दांचा जरी समुदाय उत्पन्न झाला, तरी तो समुदाय ज्याप्रमाणें वाणीरूपच आहे, ॥ १४२ ॥ त्याप्रमाणें, अनंत दृश्य पदार्थ, अनंत दर्शनें (ज्ञानें) व त्यांचे अनंत द्रष्टे ह्या सर्व त्रिपुट्या एक परमात्म्यावर कल्पित आहेत, ह्मणून सर्व परमात्मस्वरूपच आहेत. तेथें भेदाचा गंधही सिद्ध होत नाहीं. ॥ १४३ ॥ गुळाची ढेप फुटून त्याचे अनंत खडे झाले ह्मणजे भेदाचा व्यवहार व प्रतीति खड्यांमध्यें झाली. परंतु गूळ जो आहे, त्याचे ठिकाणीं भेदप्रतीति नाहीं. तो नुसता म्हणजे केवळ गूळपणानें आहे तसाच आहे. ॥ १४४ ॥ त्याप्रमाणें, परमात्मा आपण द्रष्टा होऊन दृश्य पाहो किंवा आपणच पुष्कळ होऊन विस्तार पावो, परंतु तितक्या रूपांनीं तो स्वतःच नटला असल्यामुळें भेदास विषय होत नाहीं. ॥ १४५ ॥

हालवून खुंटा बळकट करण्याचा व्यवहारांत संप्रदाय आहे, त्याप्रमाणें आ-खणी तोच सिद्धांत दृढ करितातः—

तया आत्मयाच्या भाखा । न पडेची दुसरी रेखा ।
जऱ्ही विश्वा अशेखा । भरला आहे ॥ ४६ ॥

दुबंधा क्षीरोदकीं । वाणें परी अनेकीं ।
दिसती तरी तितुकीं । सुतें आथी ॥ ४७ ॥
पातयांचि मिठी । नुकलितां दिठी ।
अवघियाची सृष्टी । पाविजे जरी ॥ ४८ ॥
न फुटतां बीजकणिका । माजीं विस्तारे वटु असिका ।
तरी अद्वैतफांका । उपमा आथी ॥ ४९ ॥

जरी हें अनंतद्वैतरूपानें भरलेलें जगत सर्व परमात्मरूप आहे तरी परमात्मवस्तूच्या ठिकाणीं द्वैताची भाषाच उत्पन्न होत नाहीं म्हणजे रेषा उमटत नाहीं.॥१४६ जरी गंगाजमनी वस्त्रामध्यें अनेक प्रकारच्या रंगांच्या तऱ्हा दिसल्या, तरी तंतु तितक्या प्रकारचे आहेत काय?॥१४७॥जर मिटलेल्या पापण्या उघडल्याशिवाय डोळा सर्व सृष्टी पाहूं शकेल, ॥ १४८ ॥ किंवा बीजाला अंकुर फुटल्याशिवाय संपूर्ण वटवृक्षाचा विस्तार होऊं शकेल, तर ह्या अद्वैतपणान्यास उपमा मिळेल. ॥१४९॥

१२९ ओंवीमध्यें, परमात्म्यास जेव्हां एकटेपणांत चैन पडेना तेव्हां द्वैतरूपानें नटून विलास आरंभिला, अशा रूपानें १४९ ओंवीपावेतों सांगितलें. आतां, ज्या वेळेस हा सर्व व्यवहार नकोसा वाटतो, त्या वेळेस परमात्म्याची कशी स्थिति असते हें पुढच्या १५४ ओंवीपर्यंत दृष्टांतपूर्वक सांगतातः—

मग मातें म्यां न देखावें । ऐसेंही भरे हावें ।
तरी आंगाचिये विसवे । सेजेवरी ॥ ५० ॥
पातयाचि मिठी । पडलिया कीजे दिठी ।
आपुलेचि पोटीं । रिगोनि असणें ॥ ५१ ॥
कां नुदेल्लिया सुधाकरु । आपणपें भरे सागरु ।
ना कूर्मी गिळी विस्तारु । आपेंआप ॥ ५२ ॥
आंवसेचिये दिवसीं । सतराविये अंशीं ।
स्वयें जैसें शशी । रिगणें होय ॥ ५३ ॥
तैसें दृश्य जिणतां द्रष्टे । पडले जैताचिये कुटे ।
तया नांव वावटे । आपणपयां ॥ ५४ ॥

मग आपणांस आपण पाहूं नये अशी इच्छा उत्पन्न झाली असतां आपल्याच अंगाच्या सेजेवर विश्रांति पावतो म्हणजे अधिष्टानरूप होतो. ॥ १५० ॥ पापण्या मिटल्या म्हणजे दृष्टि जशी आपल्याच ठिकाणीं सामावून राहते, ॥१५१॥ किंवा चंद्राचा उदय नसतांना समुद्र जसा आपल्याच ठिकाणीं परिपूर्ण असतो,

अथवा कासवी आपले अंगाचा विस्तार आपल्याच ठिकाणीं सहज मिळून टाकते; अथवा अमावास्येच्या दिवशीं चंद्र जसा सतराव्या कलेंत म्हणजे निजस्वरूपांत स्वतः प्रवेश करून राहतो, ॥१५३॥ त्याप्रमाणें, द्रष्ट्यावर दृश्य जिंकल्यामुळें जिंकलेपणाचा आळ येतो, त्या जिंकलेपणाच्या आळाला आपले ठिकाणीं ओहोटणें असें म्हणतात, म्हणजे मूळचें स्वरूप असणें हीच स्थिति कायम राहते. १५४

आतां सांगितलेला हा प्रकार परमार्थ दृष्टीनें घडत नाहीं असें सांगतातः—

साहजें आघवेंचि आहे । तरी कोणा कोण पाहे ।
तें देखणेंचि आहे । स्वरूप निद्रा ॥ ५५ ॥

हें सर्व जगत् मूळचेंच ब्रह्मरूप आहे. म्हणून तेथें कोणी कोणास पहावयाचें आहे ? व देखणें न देखणेंपणाविरहित देखणेंपणानेंच अधिष्ठान आहे. अशा स्वरूपावस्थानासच योगनिद्रा म्हणतात. ॥१५५॥

असें जर आहे, तर ज्या वेळेस बहुत व्हावे वगैरे प्रकार आतां सांगितले तेव्हां विषय कोठून येतात असें म्हणेल, तर त्याचें समाधान सांगतातः——

नाना न देखणें नको । म्हणे मीचि मातें देखों ॥
तरी आपेंआप त्रिखो । अपैसें असे ॥५६॥

किंवा आतां जी स्वरूपनिद्रा आहे म्हणजे व्यवहाराच्या भाषेंत न देखणें आहे, तें नको, मी आपल्यासच पहावें, व ज्ञानाचा व्यवहार करावा, असें वाटलें, तरी पण त्याचे ज्ञानाचे व्यवहारास विषय सहज रीतीनें तोच होतो. १५६

कारणः——

जें अनादिच दृश्यपणें । अनादिच देखणें ॥
हें आतां कायी कोणें । रचूं जावें ॥५७॥

परमात्मवस्तु अनादिच दृश्य-दर्शनरूपानें नटली आहे. मग आतां दृश्य-द्रष्टा-भावाची कोणी नवीन रचना करावयाची आहे काय ? ॥१५७॥

हेंच दृष्टांतपूर्वक सिद्ध करतातः—

अवकाशेशीं गगना । गतींसी पवना ॥
कीं दीप्तीसीं तपना । संबंधु कीजे ॥५८॥

अवकाशाशीं गगनाचा, गतीशीं वायूचा, व प्रकाशाशीं अग्नीचा संबंध करावयास पाहिजे काय ? मूळचे दोन्ही एकच आहेत. ॥१५८॥

द्राष्टांती मिळवणी करतातः——

विश्वपणें उजिवडे । तरी विश्व देखे फुडें ॥
ना तें नाहीं तरी तेव्हडें । नाहींची देखे ॥५९॥

विश्वाचा प्रकाश झाला तरी निश्चयेंकरून विश्व पाहतो, अथवा तें विश्व नसलें तरी तेवढा नाहींपणाही तो पाहतो. ॥१५९॥

विश्वाचें असें नाहीं । विपायें बुडालियाही ॥
तऱ्हीं दशा आईसिही । देखतचि असे ॥१६०॥

कदाचित् विश्वाचें असणें व नसणें हे दोन्ही भास नाहींतसे होऊन जी दशा म्हणजे स्थिति राहते, त्या स्थितीस पाहणारा तोच आहे. ॥१६०॥

पुनः दृष्टांत सांगतात:—

कापुराहि आथी चांदिणें । कीं तोचि न माखे तेणें ।
तैसें केवळ देखणें । ठायें ठावो ॥६१॥
किंबहुना ऐसें । वस्तु भलतिये दशे ।
देखतचि असे । आपणपयातें ॥६२॥
मनोरथांचीं देशांतरें । मनीं प्रकाशून नरें ।
मग तेथें आदरें । हिंडे जैसा ॥६३॥
कां दाटला डोळा डोळयां । डोळा चितारा होउनियां ।
स्फुरे चोख ह्मणौनियां । विस्मो नाहीं ॥६४॥

कापराचे ठिकाणीं जो पांढरेपणा आहे, तो चंद्राचे चांदण्याचे पांढरेपणानें माखलेला आहे असें नाहीं, (कापूर स्वतःच स्वरूपानें पांढरा आहे.) त्याप्रमाणें वस्तु आपल्या स्वरूपीं केवल देखणेंपणाणें म्हणजे ज्ञानस्वरूपानें आहे. ॥ १६१॥ फार काय? वस्तु भलत्या ठिकाणीं व भलत्या काळीं आपण आपल्या ठिकाणीं देखणेंरूपानें आहे. ॥ १६२ ॥ ज्याप्रमाणें मनुष्य आपल्या मनांत मनोराज्याची सृष्टि रचून तेथें आवडीनें हिंडतो, ॥१६३॥ किंवा डोळा डोळ्यांत दाटला असतां डोळाच चित्रविचित्र होऊन जसा नटतो, तसा आत्मा चोख म्हणजे शुद्ध असल्यामुळें सर्व त्रिपुटीचा तोच नटतो ह्यांत आश्चर्य नाहीं. ॥ १६४ ॥

पुनः द्राष्टांतीं मिळवणी करितात:—

यालागीं एकें चिद्रुपें । देखिजे कां आरोपें ।
आपणयां आपणपें । काय काज ॥ ६५ ॥

ह्याकरितां, एकाच चिद्रूपाच्या ठिकाणीं आपणच आपल्यास पाहिलें असा आरोप करण्याचें काय कारण? ॥१६५॥

ह्यास दृष्टांतपूर्वक द्राष्टांतीं मिळवणी करतात:—

किळचें पांघुरण । आपजवी रत्ना कोण ॥
कीं सोनें ले सोनेंपण । जोड जोडूं ॥६६॥

चंदन सौरभ वेढी । कीं सुधा आपणया वाढी ।
कीं गूळ चाखे गोडी । ऐसें आथी हें ॥१७॥
कीं उजाळाचे किळे । कापुरा पुटीं दिधलें ॥
कीं ताऊन ऊन केलें । आगीतें काई ॥ ६८ ॥
ना ना ते लता । आपुले वेली गुंडाळितां ॥
घर करी न करितां । जयापरी ॥ ६९ ॥
कां प्रभेचा उभला । दीपप्रकाश संचला ॥
तैसा चैतन्यें गिंवसला । चिद्रूप स्फुरे ॥ १७० ॥
ऐसें आपणयां आपण । आपुलें निरीक्षण ॥
करावें येणेंवीण । करितुचि असे ॥७१॥
ऐसें हें देखणें न देखणें । हें आंधारें चांदिणें ॥
मा चंद्रासि उणें । स्फुरतें का ॥ ७२ ॥
ह्मणोनि हे न व्हावें । ऐसेंही करूं पावे ।
तरी तैसाचि स्वभावें । आयिता असे ॥७३॥
द्रष्टा दृश्य ऐसें । अळुमाळु दोनी दिसे ।
तेंही परस्परानुप्रवेशें । कांहीं ना कीं ॥७४॥
तेथें दृश्य द्रष्टां भरे । द्रष्टेपण दृश्यीं सरे ।
मा दोन्ही न होनि उरे । दोहींचें साच ॥७५॥
मग भलतेथ भलतेंव्हां । माझारीलें दृश्य-द्रष्टा-भावा ।
आटणी करीत खेंवा । येती दोन्ही ॥७६॥

रत्नावर कोणी प्रभेचें पांघरूण घालतो काय ? किंवा सोनें सोनेंपण प्राप्त करून आपल्या अंगावर घालतें ? ॥ १६६ ॥ चंदनानें सुगंध पांघरला आहे, किंवा अमृत आपल्याला अमृत वाढतें, का गूळ आपली गोडी चाखतो, असें कांहीं हें आहे ? ॥१६७॥ स्वच्छपणाच्या प्रभेनें कापरास पूट दिलें आहे काय ? किंवा अग्नीस तापवून ऊन केलें आहे काय ? ॥ १६८ ॥ किंवा लता आपल्या वेलाच्या गुंडाळण्यानें ज्याप्रमाणें सहज म्हणजे निर्हेतुक घर करते, ॥१६९॥ किंवा प्रभेच्या उत्कर्षानें दिवा ज्याप्रमाणें प्रकाशमान । असतो, त्याप्रमाणें चैतन्याच्या व्याप्तीनें चिद्रूप स्फुरतें. १७० ह्याप्रमाणें आपण स्वतः आपलें निरीक्षण ' करावें या हेतूवांचून निरीक्षण करीतच आहे. ॥ १७१ ॥ याप्रमाणें, देखणें व नदेखणें

आत्म्याचे ठिकाणीं नाहीं. हा अंधार व हा उजेड या उणेपणाची म्हणजे सम-विषमभावाची चंद्राचे ठिकाणीं स्फूर्ति तरी आहे काय ? ॥१७२॥ ह्मणून, आपण ही त्रिपुटी होऊं नये अशी स्फूर्ति झाली तरी स्वभावतः तो तसा सिद्धच आहे. ॥१७३॥ द्रष्टा व दृश्य असे दोन भाव जरी थोडेसे दिसतात, तरी दोघांचा परस्परांत प्रवेश झाला असतां दोनही भाव जातात; ॥१७४॥ तेव्हां द्रष्टा दृश्यांत व दृश्य द्रष्ट्यांत नाहींसें होतें. मग दोहोंचा अभाव होऊन दोहोंचें अधिष्ठान मात्र शिलक राहतें.॥१७५॥ मग भलत्या ठिकाणीं, भलत्या काळीं दृश्य आणि द्रष्टा हे दोन भाव आपली आटणी करून मध्यदर्शनाचे संधींत ऐक्य पावतात. १७६

पुनः दृष्टांतः--

कापुरीं अग्निप्रवेशु । कीं अग्नि घातला पोतासु ।
एसें नव्हे संवसरिसु । वेंचु जाला ॥७७॥

कापुरांत अग्नीचा किंवा अग्नींत कापुराचा प्रवेश झाला असें ह्मणण्याचें कारण नाहीं. दोहींचाही नाश एकदम होतो. ॥१७७॥

येका येकु वेंचला । शून्यबिंदु शून्यें पुसिला ॥
द्रष्टा दृश्याचा निमाला । तैसें होय ॥७८॥

एकांतून एक वजा केला असतां बाकी शून्य राहतें; व तें आपला स्वतःचा अभाव दाखवितें; त्याप्रमाणेंच, द्रष्टा व दृश्य यांची आटणी झाली असतां होतें. ॥१७८॥

किंबहुना आपुलिया । प्रतिबिंबा झोंबिनलिया ॥
झोंबीसकट आटोनियां । जाईजे जेवीं ॥७९॥

फार काय सांगावें ? ज्याप्रमाणें एखादा पुरुष आपल्या प्रतिबिंबाला अलिंगन देऊं लागला असतां अलिंगनासकट बिंब-प्रतिबिंबभाव आटून जातात,

तैसें रुसता दृष्टी । द्रष्टा दृश्य भेटी ॥
येती तेथें मिठी । दोहींची पडे ॥१८०॥

त्याप्रमाणें, दर्शन नाहींसें होतांच द्रष्टा दृश्याचे भेटीस येऊन तेथें दोघांचें ऐक्य होतें. ॥१८०॥

सिंधु पूर्वापर । न मिळती तंवचि सागर ॥
मग येकवट नीर । जैसें होय ॥ ८१ ॥

पूर्व व पश्चिम समुद्र जोंपर्यंत एकमेकांस मिळत नाहींत, तोंपर्यंतच सागर असें नांव त्यांना असतें; एकदा मिळाले म्हणजे ज्याप्रमाणें सर्व पाणीच होतें. ॥ १८१ ॥

बहुये हें त्रिपुटी । साहजें होतया राहटी ।
प्रतिक्षणीं काय ठी । करीतसे ॥ ८२ ॥

या अनंत त्रिपुट्यांचा सहज व्यवहार होत असतांना प्रत्येक क्षणीं काय त्यांचा निश्चय करावा लागतो ? ॥ १८२ ॥

दोनी विशेषें गिळी । ना निर्विशिष्टातें उगळी ।
उघडीझांपी येकेंच डोळीं । वस्तुचि हे ॥ ८३ ॥

दोन्ही (दृश्य-द्रष्टा) विशेष भाव गिळित नाहीं व निर्विशिष्ट भाव ओकीत नाहीं; परंतु उघडझांपीचे भाव वस्तु आपल्याच अंगावर दाखवीत आहे. ॥१८३॥

पातया पातें मिळे । कीं द्रष्टृत्वें सैंघ पघळे ।
तिये उन्मळीतां मावळे । नवलावो हा ॥ ८४ ॥

पात्याल्या पातें लागल्याबरोबर दृश्य सृष्टि विस्तारास पावते; व तींच पातीं किंचित उघडतांच सर्व सृष्टि मावळते हा येथील नवलाव आहे. ॥ १८४ ॥

द्रष्टा दृश्याचा ग्रासी । मध्यें लेखु विकासी ।
योगभूमिका ऐसी । अंगीं वाजे ॥ ८५ ॥

द्रष्टा व दृश्य यांचा ग्रास झाला असतां मध्यंमरीं जी स्थिति उत्पन्न होते, त्या स्वरूपस्थितीस योगभूमिका असें म्हणतात. ॥ १८५ ॥

या स्थितीचें दृष्टांत सांगतातः—

उठिला तरंगु बैसे । पुढें आनुही नुमसे ।
ऐसा ठाई जैसें । पाणी होय ॥ ८६ ॥

उठलेला तरंग मावळला, व पुढें दुसरा तरंग उठला नाहीं, अशा वेळेस जी पाण्याची स्थिति असते ती. ॥१८६॥

कां नीद सरोनि गेली । जागृती नाहीं चेयिली ।
तेव्हां होय आपुली । जैसी स्थिति ॥ ८७ ॥

किंवा निद्रा संपली, व जागृती उत्पन्न झाली नाहीं, अशा संधींत आपली स्थिति जशी असते तशी; ॥ १८६ ॥

ना ना येका ठाऊनि उठी । अन्यत्र नव्हे पैठी ।
हे गमे तैशिया दृष्टी । दिठी सुतां ॥ ८८ ॥

अथवा दृष्टि एका वस्तूवरून उठली आहे व दुसऱ्या वस्तूवर गेली नाहीं, अशा मध्य संधींतल्या दृष्टीनें जो पाहील, त्यास ही योगभूमिका कळेल. १८८

कां मावळीं सरला दिवो । रात्रीचा न करी प्रसवो ।
तेणें गगनें हा भावो । वाखाणिला ॥ ८९ ॥

दिवस मावळला व रात्रीचा आरंभ झाला नाहीं, त्या संधींत गगनाची जी स्थिति असते, त्या स्थितीनें आम्ही हा भाव वर्णन केला. ॥ १८९ ॥

घेतला स्वासु बुडाला । घापता नाहीं उठिला ।
तैसा दोहींसि सिवतला । नव्हे जो अर्थु ॥ १९० ॥

घेतलेला श्वास बुडाला, व दुसरा श्वास घेतला नाहीं, ह्या दोन भावाला स्पर्श न करितां जशी प्राणाची स्थिति असते, तशी ती स्थिति आहे. ॥१९०॥

कीं अवघांचि करणीं । विषयांची घेणी ॥
करितांचि येके क्षणीं । जें कीं आहे ॥ ९१ ॥

किंवा सर्व इंद्रियांकडून विषयांचा घेण्याचा व्यापार चालला असतांही त्या व्यापारकालीं जी अवस्था असते ती योगभूमिका. (प्रमात्याची जी स्थिति असते ती.) ॥ १९१ ॥

तयासारिखा ठावो । हा निकराचा आत्मभावो ॥
येणें कां पाहों । न पाहों लाभे ॥ ९२ ॥

[वरील दृष्टांतांत वर्णन केलेली जी मध्यस्थिति,] त्या स्थितीप्रमाणें आमचे आत्म्याचें शेवटचें स्वरूप आहे. अशी स्थिति असल्यामुळें आत्म्याचे ठिकाणीं पाहणें व न पाहणें प्राप्त होईल काय ? ॥ १९२ ॥

कायी आपुलिये भूमिके । आरिसा आपुलें निकें ॥
पाहों न पाहों शके । हें कें आहे ॥ ९३ ॥

आरसा आपले ठिकाणीं आपला स्वच्छपणा पाहूं शकतो किंवा पाहूं शकत नाहीं हें म्हणणें काय आहे ? ॥ १९३ ॥

कां समोर पाठिमोरिया । मुखें होऊं ये आरिसिया ॥
वांचूनि तयाप्रति तया । होआवें कां ॥ ९४ ॥

मुखाला समोरपणा किंवा पाठमोरपणा आरशाच्या योगानें येतो; आरसा टाकला असतां मुखाचे ठिकाणीं समोरपणा किंवा पाठमोरपणा होणें शक्य आहे ? [मुख समोरपणा व पाठमोरपणा एतद्विरहित आपले ठिकाणीं असतें तसेंच असतें.] ॥ १९४ ॥

सर्वांगें देखणा रवी । परी ऐसें घडे केवीं ॥
जे उदोअस्तूंचीं चवी । स्वयें वेपे ॥ ९५ ॥

सूर्य सर्वांगानें प्रकाशमान आहे,पण उदयाला व अस्ताला तो स्वतः पहातो असें कसें घडेल ? ॥ १९५ ॥

कीं रसु आपणिया पिये । कीं तोंड लपऊनि ठाये ॥
हें रसपणें नव्हे । तया जैसें ॥ ९६ ॥

किंवा रस आपल्याला स्वतःला पितो काय? [पीत नाहीं असें ह्मटलें तर] रस आपलें तोंड लपवून (चुकवून) एकीकडे बसतो काय? तो रस रसपणानें असल्यामुळें त्याचे ठिकाणीं हे दोन भाव घडत नाहींत. ॥ १९६ ॥

तैसें पाहणें न पाहणें । पाहणेंपणेंचि हा नेणे ॥
आणि दोन्ही हें येणें । स्वयेंचि असिजे ॥ ९७ ॥

त्याप्रमाणें, ह्मा पाहणेंपणानेंच [पाहणेंस्वरूपच] असल्यामुळें, पाहणें न पाहणें जाणत नाहीं [म्हणजे ह्मा पाहणेंपणाचा व न पाहणेंपणाचा व्यवहार त्याला घडत नाहीं.] आणि हे दोन्ही व्यवहार त्याच्या स्वतःवरच घडतात. ॥ १९७ ॥

जें पाहणेंचि ह्मणौनियां । पाहणें नव्हे आपणयां ॥
तैं न पाहणें आपसया । हाचि आहे ॥ ९८ ॥

वस्तु पाहणेंरूपच असल्यामुळें आपणास पहात नाहीं (पहाणेंपणा तेथें संभवत नाहीं,) यावरून ह्मा स्वतः न पाहणेंस्वरूपच आहे हें सहजच सिद्ध होतें.१९८

न पाहणेंपणाचा आळ घालवितातः--

आणि न पाहणें मा कैसें । आपणपें पाहों बैसे ॥
तरी पाहणें हें ऐसें । हाचि पुढती ॥ ९९ ॥

आणि न पाहणेंस्वरूप असल्यामुळें ह्मा आपल्या स्वतःला कसें पाहतो (अशी शंका येईल तर) आतां सांगितल्याप्रमाणें तो स्वतः नित्य पाहणेंस्वरूपच आहे.

हीं दोन्ही परस्परें । नांदतीं येका हारें ।
बांधोनि येरयेरें । नाहीं केलें ॥ २०० ॥

हे दोन्ही भाव पाहणें न पाहणें एका पंक्तीला नांदलात, यांनीं एकमेकांस बांधून घेऊन आपला स्वतःचा नाश करून घेतला. २००.

पाहाणया पाहणें आहे । तरी न पाहणें हेंचि नोहे ॥
म्हणौनि याची सोये । नेणती दोन्ही ॥ १ ॥

पाहणारा पाहणेंस्वरूपच आहे, तर तेथें न पहाणेंच संभवत नाहीं; ह्मणून दोघांचीही सोय या स्वरूपाचे ठिकाणीं लागत नाहीं. ॥ २०१ ॥

एवं पाहणें न पाहणें । चोरूनियां असणें ॥
ना पाहे तरी कोणें । काय पाहिलें ॥ २ ॥

याप्रमाणें, पहाणें न पहाणें या दोन्ही भावांला चोरून स्वरूपस्थिति आहे. अथवा ' पाहिलें ' असें जरी म्हटलें तरी कोणीं काय पाहिलें? ॥ २०२ ॥

दिसत्यानें दृश्य भासे । म्हणावें ना देखिलें ऐसें ॥
तरी दृश्यास्तव दिसे । ऐसें नाहीं ॥ ३

द्रष्ट्याला दृश्य दिसलें तर त्यानें पाहिलें नाहीं असें ह्मणावें काय ? [अपेक्षिक पाहणें नाहीं,] तर तें दृश्य आहे ह्मणून त्याला दिसतें असें नाहीं [दृश्याला भिन्न अस्तित्व नाहीं.] ॥ २०३ ॥

दृश्य कीर दृष्टीसी दिसे । परी साच कीं द्रष्टा असे ॥
आतां नाहीं तें कैसें । देखिलें होये ॥ ४ ॥

दृष्टीला निश्चयेंकरून दृश्य दिसतें, परंतु वास्तविक तें द्रष्टाच आहे. तर मग जें दृश्य नाहीं तें पाहिलें असें कसें होईल ? ॥ २०४ ॥

मुख दिसो कां दर्पणीं । परी असणें कीं तया मुखपणीं ॥
तरी जाली ते वायाणी । प्रतीति कीं ॥ ५ ॥

मुख आरशांत दिसलें तरी दिसो; परंतु तें आपल्या ठिकाणींच मुखपणानें आहे. अर्थात् [आरशांत] मुखाची झालेली प्रतीति खोटी ठरली. ॥ २०५ ॥

देखतांचि आपणयातें । आलिये निदेचेनि हातें ॥
तया स्वप्नाऐसें येथें । निहाळितां ॥ ६ ॥

आलेल्या झोंपेच्या योगानें स्वप्नांत आपणासच आपण पहातों, त्याप्रमाणें येथील पाहणें आहे. ॥ २०६ ॥

निद्रिस्तु सुखासनीं । वाहिजे आनु वाहणीं ॥
तो साच काय तेसणी । दशा पावे ॥ ७ ॥

सुखशय्येवर निजलेला पुरुष स्वप्नांत अन्य ठिकाणीं वाहून नेला, तर तो तसल्या दशेस खरोखर प्राप्त होतो काय ? ॥ २०७ ॥

कीं सिसेंवीण येक येकें । दाविलीं राज्य करिती रंकें ॥
तैसींचि तियें सतुकें । आथी काइ ॥ ८ ॥

किंवा शिरांवांचून रंकांचें जोडपें राज्य करतांना स्वप्नांत दिसलें तरी तसें तें सत्य आहे काय ?

ते निद्रा जेव्हां नाहीं । तेव्हां जो जैसा जिये ठाईं ॥
तैसाचि स्वप्नीं कांहीं । न दविजेचि कीं ॥९॥

निद्रा जेव्हां नाहींशी होते तेव्हां जो जसा ज्या ठिकाणीं असतो, तसा स्वप्नांत अन्यथा भान होत असतांनाही कांहीं बदल न होतांना असतो. ॥२०९॥

आरशानें जरी दाखविलें तरी मुखानें मुखच पाहिलें. आरशानें जरी तोंड दाखविलें नाहीं, तरी मुखच मुखाचे ठिकाणीं एकवटलें आहे. ॥ २२४ ॥

तैसें दावितें नाहीं । तरी हाचि ययाचा ठाईं ॥
ना दाविला तरीही । हाचि यया ॥ २५ ॥

त्याप्रमाणें, दृश्यसंबंध नसला तरी हाच आपल्या ठिकाणीं आहे; अथवा दृश्यानें दाखविला तरी हाच आहे. ॥ २२५ ॥

जागृतीं दाविला । कां निदा हारविला ॥
परी जैसा येकला । पुरुषपुरुषीं ॥ २६ ॥

जागृतीनें पुरुष दाखविला, किंवा निद्रेनें लपविला, तरी तो पुरुष जसा एकटा आपले ठिकाणीं आहे; ॥ २२६ ॥

कां रायातें तू रावो । ऐसा दाविजे प्रत्ययो ॥
तऱ्हीं ठायें ठावो । राजाचि असे ॥ २७ ॥

किंवा राजाला 'तूं राजा आहेस' असें शब्दांनीं त्याच्या प्रत्ययास आणिलें (म्हटलें), तरी राजा आपल्याच ठिकाणीं आहे तसा असतो; ॥ २२७ ॥

ना तरी रायपण राया । नाणिजे कीं प्रत्यया ॥
तऱ्हीं कांहीं उणें तया- । माजीं असे ॥ २८ ॥

अथवा राजाला 'तूं राजा आहेस' असें शब्दांनीं प्रत्ययास आणिलें (म्हटलें) नाहीं तर त्याचे राजेपणास कांहीं कमीपणा येतो काय ? ॥ २२८ ॥

तैसें दावितां न दावितां । हा यगापरौता ।
चढे ना तुटे आइता । असतचि असे ॥ २९ ॥

त्याप्रमाणें, हा [ज्ञानानें] दाखविला किंवा [अज्ञानानें] न दाखविला तरी या दोन्ही भावांपलीकडे असल्यामुळें उत्कर्षास येत नाहीं, व कमीही होत नाहीं; स्वतःसिद्ध आहे तसाच आहे. ॥ २२९ ॥

ह्या ओंवीच्या पूर्वार्धानें शंका असून पुढें दीड ओंवीनें समाधान आहे.

तरी कां निमित्य पिसें । हा यया दाऊं बैसे ।
देखतें नाहीं तैं अरिसें । देखावे कोणें ॥ २३० ॥

तर मग आपणांस दाखवावें असें वेड काय निमित्तानें होतें ? पाहणारा नाहीं तर आरशांत कोणी पाहावें ? ॥ २३० ॥

दीपु दावी तयातें रचीं । कीं तेणेंची सिद्धि दीपाची ।
तैसी सत्ता निमित्ताची । येणें साच ॥ २३१ ॥

दीप लावणाराची सिद्धि दिव्यानें केली, का लावणारामुळेंच दिव्याची सिद्धि ठी? त्याप्रमाणें, व्यवहारास सत्ताच निमित्त आहे; आणि या सत्तेच्या योगानें हारास खरेपणा येतो. ॥ २३१ ॥

दिव्याच्या दृष्टांतांतील द्वैत काढून टाकण्याकरितां एकत्वाचा दृष्टांत तातः—

वन्हीतें वन्हिशिखा । प्रकाशी कीर देखा ।
परी वन्हि न होनि लेखा । येईल काई ॥ ३२ ॥

अग्नीची ज्वाला अग्नीला प्रकाशिते हें निश्चयेंकरून खरें आहे. परंतु ती ज्वाला ीहून भिन्न आहे असें म्हणतां येईल काय? ॥ २३२ ॥

आणि निमित्य जें बोलावें । तें येणे दिसोनि दावावें ।
देखिलें तरी स्वभावें । दृश्यही हा ॥ ३३ ॥

आणि हा दृश्य होऊन आपणास दाखवितो ह्मणून यास निमित्त असें ण्णें येतें. तर दृश्य पाहिलें तरी दृश्यही हाच आहे. ॥ २३३ ॥

ह्मणौनि स्वयंप्रकाशा यया । आपणापें देखावया ।
निमित्त हा वांचुनियां । नाहींच मा ॥ ३४ ॥

ह्मणून, या स्वयंप्रकाश परमात्म्याला स्वतःस पहावयास ह्याचे व.चून दुसरें त्त नाहीं. ॥ २३४ ॥

भलतेन विन्यासें । दिसत तेणेंची दिसे ।
हा वांचून नसे । येथें कांहीं ॥ ३५ ॥

कोणताही दृश्यविस्तार याचेच सत्तेनें दिसतो; याचेवांचून दुसरें कांहीं . ॥ २३५ ॥

लेणें आणि भांगारें । भांगाराचि येक स्फुरे ।
कां जे येथें दुसरें । नाहींचि ह्मणोनि ॥ ३६ ॥

अलंकार आणि सोनें यांमध्यें एक सुवर्णच आहे. कारण येथें दुसरें कांहींच . ॥ २३६ ॥

जळ तरंगीं दोहीं । जळावांचूनि नाहीं ।
म्हणौनि आन कांहीं । नाहीं ना नोहे ॥ ३७ ॥

जळ आणि तरंग यांमध्यें जळावांचून कांहीं नाहीं. म्हणून [जरी जळ तरंग असे शब्दप्रयोग झाले तरी] जळाव्यतिरिक्त दुसरें कांहीं नाहीं होणारहीं नाहीं ॥ २३७ ॥

हो कां घ्राणानुमेयो । येवो कां हातीं वेवों ।
लाभो कां दिठी पाहों । भलतैसा ॥ ३८ ॥

परी कापुराच्या ठाईं । कापुरावांचूनि नाहीं ।
तैशा रीती भलतयाही । हाचि यया ॥ ३९ ॥

नाकानें वास कळो, हाताला मृदु लागो, डोळ्यानें स्वच्छ दिसो, कोणत्याही प्रकारचें ज्ञान झालें तरी कापुराच्या ठिकाणीं कापुरावांचून दुसरें कांहीं नाहीं; त्याचप्रमाणें, कोणत्याही प्रकारानें दिसला तरी ह्यावांचून दुसरें कांहीं नाहीं. ॥२३८॥२३९॥

आतां दृश्यपणें दिसो । कीं द्रष्टा होऊनि असो ।
परी हा वांचूनि अतिसो । नाहीं येथें ॥२४०॥

आतां दृश्य होऊन दिसो अथवा द्रष्टा होऊन असो, परंतु येथें जो आधिकपणा झाला आहे, तो यावांचून दुसरें कांहीं नाहीं, ॥२४०॥

गंगा गंगापणें वाहो । कीं सिंधु होऊनि राहो ।
परी पाणीपणा नवलाहो । हें न देखों कीं ॥४१॥

गंगा गंगारूपानें वाहो किंवा सिंधूस मिळून असो; परंतु केवळ पाण्याच्या दृष्टीनें पाहिलें असतां त्यांत कांहीं नवलाव (फरक) दिसत नाहीं. ॥२४१॥

थिजावें कीं विघरावें । हें अप्रयोजक आघवें ।
घृतपण नव्हे । अनारिसें ॥४२॥

तूप घट्ट अथवा पातळ हें सर्व ह्मणणें अप्रयोजक आहे; कारण दोन्ही स्थितींमध्यें तूपपणा निराळा नाहीं. ॥२४२॥

ज्वाळा आणि वन्ही । न लेखिजती दोन्ही ।
वन्हिमात्र ह्मणौनि । आन नव्होचि कीं ॥४३॥

ज्वाला आणि अग्नि हे दोन्ही निराळे मानतां येत नाहींत. कारण ते दोन्ही वन्हिरूपच आहेत ह्मणून निराळे नाहींतच. ॥२४३॥

तैसें दृश्य कां द्रष्टा । या दोन्ही दशा वांझटा ।
पाहतां येकी काष्ठा । स्फूर्तिमात्र तो ॥४४॥

त्याप्रमाणें, दृश्य किंवा द्रष्टा या दोन्ही दशा खोट्या आहेत. विचारदृष्टीनें पाहिलें असतां तो शेवटची निष्कर्मस्थिति स्फूर्ति मात्रच आहे. ॥२४४॥

इये स्फूर्तीकडुनी । नाहीं स्फूर्तिमात्रवांचुनि ।
तरी काय देखोनि । देखतु असे ॥४५॥

या स्फूर्तीकडून पाहिलें असतां स्फूर्तिमात्रावांचून कांहीं नाहीं; तर मग काय ाहून हा द्रष्टा होतो ? ॥२४५॥

पुढें फरके ना दिसतें । ना मागें डोकावी देखतें ।
पाहतां येणें ययातें । स्फुरद्रुपेंचि ॥४६॥

दृश्य पुढें फडकत नाहीं, अथवा द्रष्टा मागें डोकावीत नाहीं; ह्यानें ापल्याला आपण पाहिलें ह्मणजे तें पाहणें स्फुरद्रुपच आहे. ॥२४६॥

दृष्टांत सांगतात:--

कल्लोळें जळीं घातलें । सोनेंनि सोनें पांघुरलें ।
दिठीचे पाय गुंतले । दिठीसीचि ॥४७॥

कल्लोळ पाण्यांत बुडाले; सोन्यानें सोनें पांघरलें; दृष्टीचा पाय ष्टींतच गुंतला; ॥२४७॥

श्रुतीसि मेळविली श्रुती । दतीसि मेळविली दती ।
कां जे तृप्तीसीचि तृप्ती । वेगरिली ॥४८॥

शब्दांत शब्द मिळविला; गंधास गंध मिळविला; किंवा तृप्तीस तृप्ति वाढली; २४८

गुळें गुळ परवडिला । मेरु सुवर्णें मढिला ।
कां ज्वाळा गुंडाळिला । अनळु जैसा ॥४९॥

गुळानें गुळास माखिलें; मेरुपर्वत सोन्यानें मढविला; अग्नि ज्वाळांनीं जसा ाळला; ॥ २४९ ॥

हें बहु काय बोलिजे । कीं नभ नभाचिया रिगे सेजे ॥
मग कोणें निदिजे । मग जागे तें कोणें ॥ २५० ॥

फार काय बोलावें ? नभ नभाचे शेजेवर निजावयास गेलें; मग निजावयाचें णीं ? व जागें व्हावयाचें कोणीं ? ॥ २५० ॥

हा येणें पाहिला आइसा । कांहीं न पाहिला जैसा ॥
आणि न पाहतांहि अपैसा । पाहणेंचि हा ॥ ५१ ॥

त्याचप्रमाणें, ह्याचा पाहण्याचा प्रकार कांहीं न पाहिल्यासारखा आहे; आणि हीं न पाहतां हा सहजच पाहणें स्वरूप आहे. ॥ २५१ ॥

येथें बोलणें न साहे । जाणणें न समाये ॥
अनुभऊ न लाहे । आंग मिरौ ॥ ५२ ॥

येथें बोलण्याचा लाग नाहीं, जाणण्याचा शिरकाव नाहीं; व अनुभवाची ाष्ठा (अंग मिरवणें) चालत नाहीं; ॥ २५२ ॥

ह्मणोन ययातें येणें । ये परींचें पाहणें ॥
पाहतां कांहीं कोणें । पाहिलें नाहीं ॥ ५३ ॥

म्हणून याचें स्वतःला पाहणें या प्रकारचें आहे; वास्तविक पाहिलें असतां कोणीं कांहीं पाहिलें नाहीं. ॥ २५३ ॥

किंबहुना ऐसें । आत्मेनि आत्मा प्रकाशे ॥
न चेतुचि चेऊं बैसे । जयासि तो ॥ ५४ ॥

फार काय सांगावें ? अशा प्रकारानें आत्म्याचा विलास आहे; तो जागा न होतांच मूळचा जागा आहे. ॥ २५४ ॥

स्वयें दर्शनाचिया सवां । अवधियाची जात फावां ॥
परी निजात्मभावा । न मोडिताही ॥ ५५ ॥

स्वतः दर्शनाचे स्वभावेंकरून दृश्य, द्रष्टा, दर्शन यांची प्राप्ति होते; परंतु आपला निजात्मभाव मोडला जात नाहीं. ॥ २५५ ॥

न पाहतां आरिसा असो पाहे । तरी तेंचि पाहणें होये ॥
आणि पाहणें न तरी जाये । न पहाणें पाहणें ॥ ५६ ॥

आरसा न पाहतां मुख मुखपणानेंच आहे; व विशेषभावाचें पहाणें मुखच आहे; आणि मूळच्या पाहण्याकडून पाहिलें तर पाहणें व न पाहणें निघून जातें. २५६

भलतैसा फांके । परी येकपणा न मुके ॥
नाना संकोचे तरी असकें । हाचि आथी ॥ ५७ ॥

वाटेल तेवढा जरी विस्तार झाला, तरी एकपणा मोडत नाहीं; अथवा संकोच झाला तरी आहे तसाच संपूर्ण आहे. ॥ २५७ ॥

सूर्याचिया हाता । अंधकारु नये सर्वथा ॥
मा प्रकाशाची कथा । आईकता कां ॥ ५८ ॥

सूर्याला अंधकार कधींही प्रतीत होत नाहीं; मग प्रकाशाची वार्ता तो कशाला ऐकतो. ? ॥ २५८ ॥

अंधारु कां उजिवडु । हा येकला येकवडु ॥
जैसा कां मार्तंडु । भलतेथें ॥ ५९ ॥

अंधार असो अथवा प्रकाश असो, सूर्य हा वाटेल तेथें ज्याप्रमाणें एकटा एकरूपानेंच असतो, ॥ २५९ ॥

तैसा आवडातिये भूमिके । आरूढलियाही कौतुकें ॥
परी ययातें हा न चुके । हाचि ऐसा ॥ २६० ॥

त्याप्रमाणें, वाटेल त्या भूमिकेवर कौतुकानें आरूढला तरी आपल्या स्वरूपाची हानि न होतां हा आहे तसाच असतो. ॥ २६० ॥

सिंधूची सींव न मोडे । पाणीपणा सळु न पडे ।
जरी मोडूत गाडे । तरंगांचे ॥ ६१ ॥

जरी अनंत तरंग उद्भवून नाश पावले, तरी समुद्राची मर्यादा मोडत नाहीं; व पाणीपणाला सळ पडत नाहीं. (पाणीपणाचा भंग होत नाहीं.) ॥ २६१ ॥

आत्म्याला कोणतीही उपमा साजत नाहीं हें दृष्टांतपूर्वक सांगतातः—

रश्मि सूर्यींच आथी । परी बिंबाबाहेरी जाती
ह्मणोनि बोधसंपत्ती । उपमा नोहे ॥ ६२ ॥

किरण सूर्याच्या ठिकाणींच आहेत; परंतु बिंबाहून बाहेर जातात, ह्मणून आत्म्यास सूर्याची उपमा शोभत नाहीं. ॥ २६२ ॥

आणि पळेहेचा दोडा । न पडतां तढा ॥
जग तंव कापडा । न भरेचि कीं ॥ ६३ ॥

आणि कापसाचें बोंड न फुटतां जग जर कापडानें भरत नाहीं. तर बोंडांतल्या कापसाची उपमा देतां येत नाहीं. ॥ २६३ ॥

सोनयाचा रवा । रवेपणाचा ठेवा ॥
अवघेयाचि अवयवा । लेणें नोहे ॥ ६४ ॥

सोन्याच्या लगडीचा लगडपपणा न मोडतां सर्व अवयवांला दागिने होत नाहींत. ॥ २६४ ॥

न फेडितां आडवावो । दिगंतौनि दिगंता जावों ।
न ये मा पावों । उपमा काई ॥ ६५ ॥

मधील प्रतिबंध दूर केल्याशिवाय या दिशेकडून त्या दिशेला जातां येत नाहीं. मग स्वरूपाला दिशेची उपमा देतां येईल काय ? ॥ २६५ ॥

ह्मणोनि इये आत्मलीळे । नाहीं आन कांटाळें ॥
आतां यचाचिये तुळे । हाचि यया ॥ ६६ ॥

ह्मणून या आत्मविलासाला वजन करावयाला दुसरा कांटा नाहीं; आतां ह्याला तोलावयास हाच वजन आहे ! ॥ २६६ ॥

स्वप्रकाशाचा घांसीं । जेवितां बहु वेगेंसी ॥
वेंचेना, परी कुसीं । वाखही न पडे ॥ ६७ ॥

स्वप्रकाशाचे घांस लवकर लवकर घेतो आहे परंतु अन्नही संपत नाहीं, व कुशीला सळगीही पडत नाहीं. (पोट भरलेंसें दिसत नाहीं.) ॥ २६७ ॥

ऐसा निरुपमापरी । आपुलिये विलासवरी ।
आत्मा राणीव करी । आपुला ठाईं ॥ ६८ ॥

अशा निरुपम प्रकारानें आपल्याच विलासानें आपल्या ठिकाणीं आत्मा राज्य करीत आहे. ॥ २६८ ॥

अज्ञानवाद्याचा उपहास करितातः—

तयातें ह्मणिपें अज्ञान । तरी न्याया भरलें रान ॥
आतां ह्मणे तयाचें वचन । उपसावों आम्ही ॥ ६९ ॥

एवढ्या आत्मविलासाला जर अज्ञान ह्मणशील, तर न्याय रानांत गेला असें ह्मटलें पाहिजे. आतां इतक्यावरही 'अज्ञान आहे' असें ह्मणणाऱ्याचें बोलणें स्वस्थ ऐकून घ्यावें ! ॥ २६९ ॥

पूर्वपक्षाची युक्तिपूर्वक समजूत घालतातः—

प्रकाशितें अज्ञान । ऐसें म्हणणें हन ॥
तरी निधि दावितें अंजन । न म्हणिजे काई ॥२७०॥
सुवर्णगौर अंबिका । न ह्मणिजे काय काळिका ।
तैसा आत्मप्रकाशका । अज्ञानवादु ॥७१॥

आतां प्रकाश करणाऱ्यास जर तूं अज्ञान म्हणशील, तर ठेवा दाखविणाऱ्या अंजनाला काजळ म्हणत नाहीं काय ?॥२७०॥ सुवर्णाच्या झळझळीत देवीला कालिका म्हणत नाहीं काय ? त्याप्रमाणें, स्वयंप्रकाश आत्म्याला अज्ञान ह्मणणें हा केवळ नाममात्र वाद आहे. ॥२७१॥

सिद्धांत दृढ करण्यास्तव अन्य शब्दांनीं व्याख्यान करितातः—

ये-हवीं शिवोनि पृथ्वीवरी । तत्वांच्या वाणेपरी ।
जयाचा राश्मिकरीं । उजाळा येती ॥७२॥

वास्तविक ईश्वरापासून पृथ्वीपर्यंत जो अनंत तत्वांचा प्रसार झाला आहे, तो सर्व प्रसार ज्याच्या प्रकाशानें प्रकाशला जातो; ॥२७२॥

जेणें ज्ञान सज्ञान होये । दृङ्मात्र दृष्टीतें विये ।
प्रकाशाचा दिवो पाहे । प्रकाशासी ॥७३॥

ज्याच्या योगानें व्यवहारांतील ज्ञानाला ज्ञानत्व येतें; ज्ञानमात्र सर्व त्रिपुटी बनतें; प्रकाशाला प्रकाशपणा ज्या प्रकाशापासून येतो; ॥२७३॥

तें कोणें निकृष्टें । दाविलें अज्ञानाचेनि बोटें ।
ना तमें सूर्य मोटे । बाधतां निकें ॥७४॥

आम्ही आतांपर्यंत प्रतिपादन केलेल्या ज्ञानस्वरूपी आत्म्याला जर कोणी

अविचारी अज्ञानाच्या बोटानें दाखवील, (ह्याला अज्ञान असें म्हणेल,) तर अंधाराच्या मोटेंत सूर्याला घट्ट बांधल्यासारखें त्याचें बोलणें असंबद्ध होईल !२७४

अ पूर्वी ज्ञानाक्षरीं । वसतां ज्ञानाची थोरी ।
शब्दार्थाची उजरी । अपूर्व नव्हे कीं ॥७५॥

ज्या ज्ञानाची थोरी एवढी मोठी आहे, त्या ज्ञान शब्दाच्या मागें अ हें अक्षर लावून अज्ञान नांव ठेवण्यांत तुझें शब्दाचें चातुर्य अपूर्व नव्हे काय? २७५

ह्या अपूर्व शब्दचातुर्यास दृष्टांत सांगतातः--

लाखेंचें मांदुसे । आगीचें ठेवणें कायिसें ॥
आंतु बाहेरी सरिसें । करून घाली ॥७६॥

लाखेच्या पेटींत अग्नि बंद करून ठेवणें काय उपयोगाचें ? कारण अग्नि लाखेला आंत बाहेर अग्निरूप करून टाकील. ॥२७६॥

ह्मणोनि जग ज्ञानें स्फिते । बोलतां अज्ञानवादातें ॥
विखुरली होती आतें । वाचेचिये ॥७७॥

म्हणून, ज्ञानानें दुमदुमून भरलेल्या जगाला अज्ञान म्हणणें म्हणजे वाणीला फांटा फुटल्याप्रमाणें आहे. २७७॥

आखरीं तंव गोवधु । पुढारां अनृतवादु ॥
मा कैसा अज्ञानवादु । कीजे ज्ञानीं ॥७८॥

'गोवध' हीं अक्षरें उच्चारण्याचा एक दोष; व गोवध न करितां खोटें बोलण्याचा जो दोष असे दोन दोष येतात; मग ज्ञानस्वरूपाला अज्ञान स्वरूप असें कसें ह्मणतां येईल ? ॥२७८॥

आणि अज्ञान ह्मणणें । स्फुरतसे अर्थपणें ।
आतां हेंचि ज्ञान कोणें । मानिजे ना ॥७९॥

आणि अज्ञान म्हणण्यांतच वस्तुतः ज्ञानाचें ग्रहण होतें, तर मग त्यालाच ज्ञान ह्मणणें कोणालाही कबूल करावें लागणार नाहीं काय ? ॥ २७९ ॥

असो हें आत्मराजें । आपणापें जेणें तेजें ॥
आपणचि देखिजे । बहुये परी ॥ २८० ॥

हें असो; आत्मराजा आपल्याच तेजानें आपल्यालाच बहुत प्रकारें पहात आहे. (विलास करीत आहे.) ॥ २८० ॥

निर्वचितां जें ह्मावळे । तेंचि कीं लाहे डोळे ॥
डोळ्यांपुढें मिळे । तेंचि तया ॥ ८१ ॥

विचारापुढें जें टिकत नाहीं, तें डोळ्यांपुढें येईल काय ? जें आहे तेंच डोळ्यांपुढें दिसतें. ॥ २८१ ॥

पूर्वपक्षी शंका करितोः—

ऐसें जगज्ञान जें आहे । तें अज्ञान म्हणें मी वियें ॥
येणें अनुमानें हों पाहे । आथी ऐसें ॥ ८२ ॥

अज्ञान म्हणतें, ' जग असें जें ज्ञान आहे, तें (ज्ञान) मजपासून (अज्ञानापासून) उत्पन्न होतें; या अनुमानावरून अज्ञान आहे असें होऊं पाहतें'. २८२

सिद्धांती उत्तर देतातः—

तंव अज्ञान त्रिशुद्धि नाहीं । हें जगेंचि ठेविलें ठाईं ॥
जे धर्मधर्मित्वें कहीं । ज्ञानाज्ञान असे ॥ ८३ ॥

अज्ञान निश्चयेंकरून नाहीं. कारण सर्व जगांत ज्ञानच भरलें आहे. मग ज्ञान आणि अज्ञान ह्यांमध्यें धर्मधर्मित्वभाव कसा येऊं शकेल ? ॥२८३॥

कां जळा मोतीं वियें । राखोंडिया दीपु जिये ।
तरी ज्ञानधर्मु होये । अज्ञानाचा ॥ ८४ ॥

जलाला का मोती उत्पन्न करितें ? राखोंडीपासून दीप लागतो ? ह्या गोष्टी संभवतील तर ज्ञान अज्ञानाचा धर्म होईल. ॥ २८४ ॥

चंद्रमां निगती ज्वाळा । आकाश आते शिळा ।
तरी अज्ञान उजळा । ज्ञानातें वमी ॥ ८५ ॥

चंद्रापासून ज्वाला निघतात काय ? आकाशांतून दगड पडतात काय ? असें होईल तर शुद्ध ज्ञानाला अज्ञान उत्पन्न करील ? ॥ २८५ ॥

क्षीराब्धीं काळकूट । हे एकी परीचे विकट ।
परी काळकूटीं चोखट । सुधा कैंची ॥ ८६ ॥

क्षीराब्धींतून काळकूट निघालें हें एक विपरीत आहे; परंतु काळकूटांतून शुद्ध अमृत कधीं निघतें ? ॥ २८६ ॥

ना ज्ञानीं अज्ञान जालें । तें होतांचि अज्ञान गेलें ।
पुढतीं ज्ञान येकलें । अज्ञान नाहीं ॥ ८७ ॥

अथवा ज्ञानापासून अज्ञान उत्पन्न झालें तें उत्पन्न झाल्याबरोबरच नाहींसें झालें. मग अज्ञान नसून एकटें ज्ञानच शिलक राहिलें. ॥ २८७ ॥

म्हणौनि सूर्य सूर्याचि येवढा । चंद्र चंद्राचे सांगडा ।
ना दीपाचिया पाडिपाडा । ऐसा दीपु ॥ ८८ ॥

म्हणून सूर्याला उपमा सूर्यच; चंद्र चंद्राच्याच सारखा; अथवा दीपाच्या योग्यतेला दीपच. ॥ २८८ ॥

प्रकाश तो प्रकाश कीं । यासि न वचे घेईं चुकी ।
म्हणौनि जग असकी । वस्तुप्रभा ॥ ८९ ॥

प्रकाश तो प्रकाशच याविषयीं कांहीं चुकी नाहीं असें समज. ह्मणून संपूर्ण जग वस्तुप्रभाच आहे. ॥२८९॥

विभाति यस्य भासा । सर्वमिदं हा ऐसा ।
श्रुति काय वायसा । ढेंकरु देती ॥२९०॥

हें सर्व जगत् ज्याच्या भासण्यानें भासतें असें श्रुति सांगतें, तेव्हां श्रुतीचा ढेंकर पोकळ आहे काय? [श्रुतीचें हें ह्मणणें खोटें आहे काय ?] ॥२९०॥

यालागीं वस्तुप्रभा । वस्तुचि पावे शोभा ।
जात असे लाभा । वस्तुचिया ॥९१॥

ह्मणून वस्तूची प्रभा वस्तुलाच; प्रभेची शोभा वस्तूलाच मिळते; व प्रभेचा लाभ वस्तूलाच होतो. ॥२९१॥

वांचून वस्तु यया । आपणपें प्रकाशावया ।
अज्ञान हेतु वांया । अवघेंचि ॥९२॥

हें वगळून [हा सिद्धांत सोडून] वस्तूला स्वतःला प्रकाशावयास अज्ञान हेतु आहे हें सर्व म्हणणें खोटें आहे. ॥२९२॥

ह्मणोनि अज्ञान सद्भावो । कोण्हे परी न लाहों ।
अज्ञान कीर वावो । पाहों ठेलियाही ॥९३॥

म्हणून अज्ञानाची सिद्धि कोणत्याही प्रकारानें होत नसून अज्ञान निश्चयेंकरून पाहूं गेलें असतांही (धांडोळा घेतल्यावरही) खोटें ठरलें. ॥२९३॥

परी तमाचा विसुरा । न जोडेचि दिनकरा ।
रात्रीचिया घरा । गेलियाही ॥९४॥

सूर्याला रात्रीच्या घरीं गेलें असतांही अंधकाराची प्रतीती होत नाहीं.॥२९४॥

पुढील प्रकरणास अवतरण देतातः—

कां नीद खोळे भरिता । जागणेंही न ये हाता ।
येकलिया टळटाळिता । ठाकिजे जेवीं ॥२९५॥

इति श्रीसिद्धानुवाद अनुभवामृते अज्ञानखंडननाम सप्तम प्रकरण संपूर्णम् ॥ ७ ॥

निद्रा पदरांत भरावयास बसला असतां (निद्रेचें स्वरूप पाहूं गेलें असतां) निद्रेचें सापेक्षित जागणेंही हातास येत नाहीं. एकटा टळटळीत (निरपेक्षिक) जागृत राहतो. ॥२९५॥

---

१ प्रकरण ७ ओंवी ७ पहा.

प्रकरण आठवें.

ज्ञानखंडन.

मागील प्रकरणांत अज्ञानाचें खंडन ज्या युक्ति-प्रयुक्तींकरून केलें, त्याच युक्ति-प्रयुक्तींकरून या प्रकरणांत ज्ञानाचें खंडन केलें आहे, म्हणून या प्रकरणांत विस्तार केला नाहीं. तेच ते दृष्टांत जे महाराजांनीं दिले आहेत, ते मुमुक्षूच्या अंतःकरणांत सिद्धांत दृढ व्हावा ह्या अत्यंत कळकळीनें दिलेले असल्यामुळें, पुनरुक्तीचा दोष लागत नाहीं.

तैसें आमुचेनि नांवें । अज्ञानाचें ज्ञानही नव्हे ।
आह्मांलागीं गुरुदेवें । आम्हीच केलों ॥१॥

त्याप्रमाणें[1], आमच्या अनुभवाच्या दृष्टीनें जेथें अज्ञानसंबंधी ज्ञानही नाहीं अशी आमचीच स्थिति गुरुरायांनीं केली. ॥१॥

स्थितीचें अनिर्वाच्यपण सांगतातः—

परी आह्मा आम्ही आहों । तें कैसे पाहों जावों ।
तंव काय कीजे ठावो । लाजिजे ऐसा ॥२॥

परंतु आमचे आह्मी आहों ते कसे हें पाहावयास गेलें असत. तेथें अत्यन्त लाज उत्पन्न होते, काय करावें ? ॥ २ ॥

हा ठावोवरी गुरुरायें । नांदविलों उवायें ॥
जे आम्ही न समाये । आम्हांमाजीं ॥ ३ ॥

आम्ही आम्हांमध्यें सामावत नाहीं इतक्या स्थितीपर्यंत गुरुरायांनीं आम्हांस आनंदानें नांदविलें. ॥ ३ ॥

अहो आत्मेपणीं न संटो । स्वसंविति न घसवटो ॥
आंगीं लागलिया न फुटों । कैवल्यही ॥ ४ ॥

आत्मत्व म्हणणें हें ज्या ठिकाणीं सहन होत नाहीं; स्वसंवेद्यत्वाचा संबंध नाहीं; व कैवल्यही अंगीं बाणलें असतां भेद होत नाहीं. ॥ ४ ॥

आमुची करवे गोठी । ते जालीचि नाहीं वाक्सृष्टी ॥
आमुतें देखे दिठी । ते दिठीचि नव्हे ॥ ५ ॥

आमच्या स्थितीचें वर्णन करवेल अशी शब्दसृष्टि झालीच नाहीं. आमचें स्वरूप पाहूं शकेल ती दृष्टि उत्पन्नच झाली नाहीं. ॥ ५ ॥

---

१ प्रकरण ७ ओंवी २९५ पहा.

आमुतें करूनि विखो । भोगूं शके पारखो ॥
तैं आमुतें न देखों । आह्मींपण ॥ ६ ॥

आमच्या स्वरूपाला विषय करून कोण पाहूं शकेल ? कारण आमचें स्वरूप आह्मालाही दृष्टिगोचर होत नाहीं. ॥ ६ ॥

प्रगटो लपो न लाहो । येथें नाहीं नवलावो ॥
परी कैसेनिही विपावो । असणयाचा ॥ ७ ॥

प्रकटणें व लपणें हें संभवत नाहीं, ह्या ह्मणण्यांत आश्चर्य नाहीं. कारण असण्याची स्थिति कशी आहे हें सांगतां येत नाहीं. ॥ ७ ॥

किंबहुना श्रीनिवृत्तीं । ठेविलों असों जिया स्थितीं ॥
ते काय देऊं हातीं । वाचेचिया ॥ ८ ॥

फार काय सांगावें ! श्रीगुरुनिवृत्तिरायांनीं ज्या स्थितींत ठेविलें आहे, त्या स्थितीचें वर्णन वाणीनें कसें करतां येईल ? ॥ ८ ॥

तेथ समोर होआवया । अज्ञानाचा पाडु कासया ॥
केउते मेलिया माया । होऊं पाहिजे ॥ ९ ॥

अशा स्थितीसमोर येण्याला अज्ञानाचा पाड कसा लागेल ? मेलेली माया कशी जिवंत होऊं शकेल ? ॥ ९ ॥

अज्ञानाचा प्रवर्तु । नाहीं जया गांवाआंतु ॥
तेथें ज्ञानाची तरी मातु । कोण जाणे ॥ १० ॥

ज्या गांवांत अज्ञानाची प्रवृत्ति (वार्ता) नाहीं, तेथें ज्ञानाची तरी प्रतिष्ठा कोण चालूं देईल ? ॥ १० ॥

रात्री ह्मणौनि दिवे । पडती कीं लावावें ॥
वांचून सूर्यासवें । सिणणें होये ॥ ११ ॥

रात्र आहे ह्मणून दिवे लावावे लागतात. नाहीं तर सूर्योदय होतांच तसें करणें म्हणजे केवळ शीण होय. ॥ ११ ॥

ह्मणोन अज्ञान नाहीं । तेथेंचि गेलें ज्ञानही ॥
आतां निमिषोन्मेषा दोहीं । ठेली वाट ॥ १२ ॥

ह्मणून, अज्ञान नाहीं, तर सापेक्षिक ज्ञानही गेलें; ह्मणून आतां निमिषोन्मेष (ज्ञानाज्ञान) या दोहोंची वाट बंद झाली. ॥ १२ ॥

येऱ्हवीं तऱ्ही ज्ञान अज्ञानें । दोहींचि अभिधानें ॥
अर्थाचेनि आनानें । विप्लावलीं ॥ १३ ॥

प्रकरण आठवें.

ज्ञानखंडन.

मागील प्रकरणांत अज्ञानाचें खंडन ज्या युक्ति-प्रयुक्तींकरून केलें, त्याच युक्ति-प्रयुक्तींकरून या प्रकरणांत ज्ञानाचें खंडन केलें आहे, म्हणून या प्रकरणांत विस्तार केला नाहीं. तेच ते दृष्टांत जे महाराजांनीं दिले आहेत, ते मुमुक्षूच्या अंतःकरणांत सिद्धांत दृढ व्हावा ह्या अत्यंत कळकळीनें दिलेले असल्यामुळें, पुनरुक्तीचा दोष लागत नाहीं.

तैसें आमुचेनि नांवें । अज्ञानाचें ज्ञानही नव्हे ।
आह्मांलागीं गुरुदेवें । आम्हीच केलों ॥१॥

त्याप्रमाणें[1], आमच्या अनुभवाच्या दृष्टीनें जेथें अज्ञानसंबंधी ज्ञानही नाहीं अशी आमचीच स्थिति गुरुरायांनीं केली. ॥१॥

स्थितीचें अनिर्वाच्यपण सांगतातः—

परी आह्मा आम्ही आहों । तें कैसे पाहों जावों ।
तंव काय कीजे ठावो । लाजिजे ऐसा ॥२॥

परंतु आमचे आह्मी आहों ते कसे हें पाहावयास गेलें असत, तेथें अत्यन्त लाज उत्पन्न होते, काय करावें ! ॥ २ ॥

हा ठावोवरी गुरुरायें । नांदविलों उवायें ॥
जे आम्ही न समाये । आम्हांमाजीं ॥ ३ ॥

आम्ही आम्हांमध्यें सामावत नाहीं इतक्या स्थितीपर्यंत गुरुरायांनीं आम्हांस आनंदानें नांदविलें. ॥ ३ ॥

अहो आत्मेपणीं न संटे । स्वसंविति न घसवटे ॥
आंगीं लागलिया न फुटों । कैवल्यही ॥ ४ ॥

आत्मत्व म्हणणें हें ज्या ठिकाणीं सहन होत नाहीं; स्वसंवेद्यत्वाचा संबंध नाहीं; व कैवल्यही अंगीं बाणलें असतां भेद होत नाहीं. ॥ ४ ॥

आमुची करवे गोठी । ते जालीचि नाहीं वाक्सृष्टी ॥
आमुतें देखे दिठी । ते दिठीचि नव्हे ॥ ५ ॥

आमच्या स्थितीचें वर्णन करवेल अशी शब्दसृष्टि झालीच नाहीं. आमचें स्वरूप पाहूं शकेल ती दृष्टि उत्पन्नच झाली नाहीं. ॥ ५ ॥

---

१ प्रकरण ७ ओंवी २९५ पहा.

आमुतें करूनि विखो । भोगूं शके पारखो ॥
तैं आमुतें न देखों । आह्मींपण ॥ ६ ॥

आमच्या स्वरूपाला विषय करून कोण पाहूं शकेल ? कारण आमचें स्वरूप आह्मालाही दृष्टिगोचर होत नाहीं. ॥ ६ ॥

प्रगटो लपो न लाहो । येथें नाहीं नवलावो ॥
परी कैसेनिही विपावो । असणयाचा ॥ ७ ॥

प्रकटणें व लपणें हें संभवत नाहीं, ह्या ह्मणण्यांत आश्चर्य नाहीं. कारण असण्याची स्थिति कशी आहे हें सांगतां येत नाहीं. ॥ ७ ॥

किंबहुना श्रीनिवृत्तीं । ठेविलों असों जिया स्थितीं ॥
ते काय देऊं हातीं । वाचेचिया ॥ ८ ॥

फार काय सांगावें ! श्रीगुरुनिवृत्तिरायांनीं ज्या स्थितींत ठेविलें आहे, त्या स्थितीचें वर्णन वाणीनें कसें करतां येईल ?॥ ८ ॥

तेथ समोर होआवया । अज्ञानाचा पाडु कासया ॥
केउतें मेलिया माया । होऊं पाहिजे ॥ ९ ॥

अशा स्थितीसमोर येण्याला अज्ञानाचा पाड कसा लागेल ? मेलेली माया कशी जिवंत होऊं शकेल ? ॥ ९ ॥

अज्ञानाचा प्रवर्तु । नाहीं जया गांवाआंतु ॥
तेथें ज्ञानाची तरी मातु । कोण जाणे ॥ १० ॥

ज्या गांवांत अज्ञानाची प्रवृत्ति (वार्ता) नाहीं, तेथें ज्ञानाची तरी प्रतिष्ठा कोण चालूं देईल ? ॥ १० ॥

रात्री ह्मणौनि दिवे । पडती कीं लावावें ॥
वांचून सूर्यासवें । सिणणें होये ॥ ११ ॥

रात्र आहे ह्मणून दिवे लावावे लागतात. नाहीं तर सूर्योदय होतांच तसें करणें म्हणजे केवळ शीण होय. ॥ ११ ॥

ह्मणोन अज्ञान नाहीं । तेथेंचि गेलें ज्ञानही ॥
आतां निमिषोन्मेषा दोहीं । ठेली वाट ॥ १२ ॥

ह्मणून, अज्ञान नाहीं, तर सापेक्षिक ज्ञानही गेलें; ह्मणून आतां निमिषोन्मेष (ज्ञानाज्ञान) या दोहोंची वाट बंद झाली. ॥ १२ ॥

येऱ्हवीं तऱ्ही ज्ञान अज्ञानें । दोहींचि अभिधानें ॥
अर्थाचेनि आनानें । विप्लावलीं ॥ १३ ॥

एरव्ही तरी सहजरीत्या पाहिलें असतां ज्ञान व अज्ञान हीं दोन्हीं नांवें अर्थाचा भेद कल्पून विस्तारलेलीं आहेत. ॥ १३ ॥

जैसीं दंपत्यें परस्परें । तोडोनि पालटिलीं शिरें ।
तेथें पालटु ना पण सरे । दोहींचें जिणें ॥ १४ ॥

ज्याप्रमाणें नवराबयाको यांनीं आपापलीं शिरें बदलाबदल करण्याकरितां तोडिलीं असतां बदलाबदल तर होतच नाहीं, परंतु दोघांचे प्राण मात्र जातात; ॥ १४ ॥

कां पाठी लाविला होये । तो दीपुचि वायां जाये ॥
दिठी अंधारें पाहे । तैं तेंचि वृथा ॥ १५ ॥

किंवा आपल्या मागल्या बाजूला लावलेला दिवा आपल्याला निरुपयोगी होतो; प्रकाश जर अंधाराला पाहील तर तो प्रकाशच नव्हे. ॥ १५ ॥

तैसें निपटून जें नेणिजे । तें अज्ञान शब्दें बोलिजे ॥
आतां सर्वही जेणें सुजे । तें अज्ञान कैसें ॥ १६ ॥

त्याप्रमाणें, निखळ नेणण्याला अज्ञान शब्दाचा व्यवहार होतो. परंतु ज्याच्या योगानें सर्व जाणलें जातें तें अज्ञान कसें होईल ? ॥ १६ ॥

ऐसें ज्ञान अज्ञाना आलें । अज्ञान ज्ञानें गेलें ॥
ये दोहीं वांझौलें । दोन्ही जालीं ॥ १७ ॥

याप्रमाणें ज्ञान अज्ञानाचे ठिकाणीं आलें असतां अज्ञानाचा नाश झाला; व दोन्हीं खोटीं ठरलीं. ॥ १७ ॥

आणि जाणे तोचि नेणे । नेणे तोचि जाणे ॥
आतां कें असे जिणें । ज्ञानाज्ञाना ॥ १८ ॥

आतां, जो जाणतो तोच नेणतो; व नेणतो तोच जाणतो. असें असतां ज्ञान व अज्ञान यांनीं कोठें जगावें ? ॥ १८ ॥

एवं ज्ञानाज्ञानें दोन्ही । पोटीं सूनि अहनी ॥
उदैला चिद्गगनीं । चिदादित्यु हा ॥ १९ ॥

इतिश्री सिद्धानुवाद अनुभवामृते ज्ञानखंडनंनाम अष्टम् प्रकरणं संपूर्णम्

याप्रकारें, ज्ञानाज्ञानरूपी दिवसरात्र पोटांत घालून चिदाकाशांत हा चित्सूर्य उगवला आहे. ॥ १९ ॥

प्रकरण नववें.

जीवन्मुक्तदशाकथन.

मागील दोन प्रकरणांत सच्चिदानंद आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं अज्ञानाचा आणि त्याचेच बरोबर ज्ञानाचाही अत्यंत अभाव आहे हें सिद्ध करून दाखविलें. आतां ह्या प्रकरणांत, जीवन्मुक्ताची स्थिति वर्णन करतात. जर परमात्मस्वरूपाचे ठिकाणीं ज्ञानाज्ञानांचा अभाव सिद्ध केला, तर अज्ञानकृत भोक्ता, भोग्य वगैरे अनेक द्वैताचाही अभाव सिद्धच आहे, हें लक्षांत येण्याकरितां श्रीगुरु ज्ञानेश्वर महाराज पहिल्या सहा ओंव्यांनीं दृष्टांत सांगतातः—

आतां आमोद सुनास जालें । श्रुतीसि श्रवण रिघाले ।
आरिसे उठले । लोचनेसी ॥ १ ॥
आपुलेनि समीरपणें । वेल्हावती विंजणे ।
कीं माथेचि चांफेपणें । बहकताती ॥ २ ॥
जिव्हा लोधली रसें । कमळ सूर्यपणें विकाशे ।
चकोरचि जैसे । चंद्रमा झाले ॥ ३ ॥
फुलेंचि जालीं भ्रमर । तरुणीचि झाली नर ।
जालें आपुलें शेजार । निद्राळुचि ॥४॥
दिठीवियाचा रवा । नागरु इया ठेवा ।
घडिला कां कोरिवां । परी जैसा ॥५॥
चूतांकुर झाले कोकिळ । आंगच झाले मलयानीळ ।
रस झाले सकळ । रसनावंत ॥६॥

[आठव्या प्रकरणाच्या १९ वे ओंवीमध्यें सांगितल्याप्रमाणें व्यावहारिक ज्ञानाज्ञानाला पोटांत घालून परमात्मरूप चित्सूर्योदय झाला असतां भोक्तृभोग्य विभाग रहात नाहीं. व्यवहारदशेमध्यें गंध हा भोगाविषय व त्याचा भोक्ता घ्राण आहे. असा भोक्तृभोग्य विभाग आहे, तो विभाग जर नाहींसा झाला, तर मग] गंधच नाक झालें, शब्दालाच कान उत्पन्न झाले, आरसे डोळेच झाले. [तात्पर्य गंध आणि त्याचें ग्रहणकर्ते नाक दोन्ही मिळून एक; तसेंच, विषय शब्द व ग्रहणकर्ते कान दोन्ही मिळून एक; अशाच अभिप्रायानें पुढच्या ओंव्या आहेत.] ॥१॥ वायुच आपल्या गतीनें विंझणें होऊन आपण वारा घेतो; मस्तकच चंपक होऊन शोभतें; ॥२॥ जिव्हा रसरूपच झाली, कमळच सूर्य झालें, चकोरच जसे

चंद्र झाले; ॥३॥ फुलेंच भ्रमर झालीं; तरुणीच नर झाली; झोंपाळूच आपण आपला बिछाना झाला; ॥४॥ द्रष्टारूप सुवर्णाची सुंदर लगडच जशी घडींव किंवा कोरींव दागिनें बनते; ॥५॥ आंब्याचे पल्लवच कोकिळ झाले, आंगच मलयानिल झालें, रसनावानच रस झालें. ॥६॥

ह्या दृष्टांताची द्राष्टांताशीं मिळवणी करितातः—

तैसें भोग्य आणि भोक्ता । दिसे आणि देखता ।
हें सरलें अद्वैता । अफुटामाजीं ॥७॥

त्याप्रमाणें, भोग्य (विषय) आणि भोक्ता (विषयग्रहणकर्ता) व दृश्य आणि द्रष्टा हा द्वैतभाव अफूट ह्मणजे अखंड जें ब्रम्ह त्यामध्यें एकत्वाला पावला. ह्मणजे ब्रह्मरूप झालेला जो ब्रह्मवेत्ता त्याचें ठिकाणीं भोक्तृभोग्य व्यवहार नाहीं, ज्ञान व त्याचा सर्व व्यवहार ब्रह्मरूप असतो. ॥७॥

ब्रह्मवेत्या पुरुषाचे ठिकाणीं भोक्तृभोग्य व्यवहार नाहीं असें जर आहे, तर त्याचा इतर लोकांप्रमाणें व्यवहार केल्याची प्रतीति येते तिची वाट काय ? अशी शंका झाली असतां पुढच्या दोन ओंव्यांनीं दृष्टांतपूर्वक समाधान करतातः—

सेवंतेपणा बाहेरी । न निगताचि परी ।
पाती सहस्रवरी । उपलविजे ते ॥ ८ ॥
तैसें नवा नवा अनुभवीं । वाजतां वाधावी ।
अक्रियेच्या गांवीं । नेणिजे तें ॥ ९ ॥

शेवंतीच्या फुलांच्या हजारों पाकळ्या जरी परस्परांहून भिन्न असल्या, तरी त्या शेवंतीपणाला सोडून असत नाहींत. ॥ ८ ॥ त्याप्रमाणें, नव्या नव्या अनुभवाची शोभा ह्मणजे भोक्तृभोग्य व्यवहार झाला, तरी अक्रिय जो परमात्मा, तोच त्या ब्रह्मवेत्त्याचा गांव ह्मणजे राहण्याचें ठिकाण आहे, त्याचे ठिकाणीं एकही व्यवहार घडत नाहीं.

ज्ञात्याचा व्यवहार कसा घडतो हें पुनः दोन ओंव्यांनीं दृष्टांतपूर्वक सांगतातः—

ह्मणोनि विषयांचेनि नांवें । सूनि इंद्रियांचे थवे ॥
सैंघ घेती धावे । समोरही ॥ १० ॥
परि आरिसा शिवे शिवे । तंव दिठीसी दिठी फावे ॥
तैसें झाले धावे । वृत्तीचे या ॥ ११ ॥

ह्मणून, इंद्रियसमुदाय आपआपल्या विषयांवर तुटून पडत असतांही, ॥१०॥ दृष्टि आरसा पाहतांच परत फिरून निजस्वरूपच होते, त्याप्रमाणें वृत्तींचा हा विषयग्रहणाचा व्यवहार होतो. ॥ ११ ॥

तात्पर्य, आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं भोक्तृभोग्यव्यवहार वास्तविक कसा

नाहीं हें ह्या दोन ओंव्यांनीं दृष्टांतपूर्वक सिद्ध केलें आहे. दृष्टांत जरा कठीण आहे, ह्मणून स्पष्ट करून सांगितला पाहिजेः— ज्या वेळेस मनुष्य आपलें मुख आरशांत पाहतो, त्या वेळीं अशी स्थिति होते कीं, अंतःकरणाची वृत्ति प्रथम इंद्रियद्वारा बाहेर निघते, आणि ती आरशास स्पर्श करिते न करिते तोंच तिचें परावर्तन होऊन ती वृत्ति पुनः स्वमुखालाच पाहते. ह्या ठिकाणीं मुख पाहणाराही (भोक्ताही) मुख, आणि पाहावयाचें (भोग्य) तेंही मुखच. ज्याप्रमाणें भोक्तृभोग्य या दोन्ही रूपांनीं मुखच नटलें आहे, त्याप्रमाणें जगतांत अंतःकरणवृत्तीचें साह्य घेऊन इंद्रियें विषयांकडे गेलीं असें जरी दिसलें, तरी तें अंतःकरण, त्याची वृत्ति, व ते विषयही सर्वच परमात्मरूप असल्यामुळें त्यांमध्यें व्यवहार लौकिकदृष्ट्या आहे, परमार्थदृष्ट्या नाहीं. ॥ १० ॥ ११ ॥

ह्याच सिद्धांताचें पुढें १७ ओवीपर्यंत दृष्टांतांनीं मंडन करितातः—

नाग मुदी कंकण । त्रिलिंगीं भेदली खूण ॥
घेतां तरी सुवर्ण । घेईजे कीं ॥ १२ ॥
वेंचूनि आणूं कल्लोळ । दुणोन घापे करतळ ॥
तेथें तरी निखळ । पाणीच फावे ॥ १३ ॥
हातापाशीं स्पर्शु । डोळ्यांपाशीं रूपसु ॥
जिव्हेपाशीं मिठांशु । कोण्ही एकु ॥ १४ ॥
तऱ्ही परिमळापरौतें । मिरवणें नाहीं कापुरातें ॥
तेविं बहुतांपरी स्फुरतें । तेंचि स्फुरे ॥ १५ ॥
ह्मणोनि शब्दादि पदार्थ । श्रोत्रादिकांचे हात ॥
ध्यावया जेथ । उजू होती ॥ १६ ॥
तेथ संबंधु होये न होये । तव इंद्रियांचें तें नोहे ॥
मग असतेंचि आहे । संबंधु ना ॥ १७ ॥

नाग, मूद, कंकण यांत लिंगांचा जरी भेद दिसतो, तरी घ्यावयास गेलें असतां सुवर्णच हातीं येतें. ॥ १२ ॥ किंवा कल्लोळ वेंचून आणण्याकरितां जरी हात घातला, तरी हातास निवळ पाणीच येतें; ॥ १३ ॥ जरी हाताला स्पर्श, डोळ्याला रूप, व जिभेला कांहींसा मधुर स्वाद लागतो, ॥ १४ ॥ तरी कापराचे ठिकाणीं एका परिमळावांचून दुसरें कांहीं नाहीं. त्याप्रमाणें, सर्व प्रकारचें स्फुरण ह्मणजे भान जो मूळचा स्फुरणरूप ह्मणजे भानरूप परमात्मा तोच तितक्या स्फुरणरूपानें नटलो. ॥ १५ ॥ (हा मुख्य सिद्धांत आहे, ह्मणून) शब्दादि पंचविषय श्रोत्रादि पंचज्ञानेंद्रियरूप हात जेव्हां घेण्यास तयार होतात, ॥ १६ ॥

तेव्हां परस्परांचा संबंध होतो न होतो इतक्यांत इंद्रियांचें घेणें नाहींसें होतें, व संबंधही नसतो, तर इतक्या व्यवहारांत कोण असतो ? नित्य अस्तित्वरूपानें राहणारा जो परमात्मा तोच असतो, ह्मणजे इंद्रियें, विषय वगैरे सर्व द्वैत तोच बनलेला असतो. ॥ १७ ॥

तेंच पुनः दोन ओंव्यांनीं दुसरे दृष्टांत देऊन सिद्ध करतातः—

जिये पेरीं दिसती उशीं । तिये लाभती कीं रसीं ।
कांति जेवी शशीं । पुनिवेचिया ॥ १८ ॥
पडिलें चांदावरी चांदिणें । समुद्रीं झालें वरिषणें ॥
विषयां करणें । भेटती तैशीं ॥ १९ ॥

जितकीं उंसामध्यें पेरीं दिसतात, तितकीं रसरूपानें प्राप्त होतात, किंवा सोळा कला पौर्णिमेच्या चंद्रांत जशा एकवटतात; ॥ १८ ॥ चंद्रावर चांदणें पडलें किंवा समुद्रावर वृष्टि झाली, तरी द्वैतावस्था प्राप्त होत नाहीं, (कारण चांदणें आणि चंद्र दोघेही एकरूपच आहेत, त्याचप्रमाणें समुद्र आणि वृष्टि दोन्ही एकरूपच आहेत, त्याच न्यायानें) इंद्रियें व त्यांचे विषय ह्यांची भेट आहे, ह्मणजे इंद्रियें विषयसेवन करतात हें लौकिकदृष्ट्या आहे, पारमार्थिकदृष्ट्या मुळींच कांहीं व्यवहार नाहीं. ॥ १९ ॥

एथपर्यंत, देहाचे व्यापार म्हणजे इंद्रियें व विषय ह्यांचे द्वारा होणारे व्यवहार यांत वास्तविक काय स्थिति आहे हें सांगून, त्याप्रमाणेंच ज्ञानाज्ञानांचे व्यवहार आहेत हें प्रकरणसमाप्तिपर्यंत दृष्टांतपूर्वक सांगतातः—

ह्मणोन तोंडाआड पडे । तेंहि वाचा वावडे ।
परी समाधी न मोडे । मौनमुद्रेची ॥ २० ॥

म्हणून, सहज तोंडापुढें जें येईल तेंही जरी वाणी बोलली, तरी त्या ज्ञात्या पुरुषाची मौनमुद्रेची समाधि मोडत नाहीं, म्हणजे वाटेल तितके जरी ज्ञानी बोलला, तरी वास्तविक तो बोललाच नाहीं. ॥ २० ॥

व्यापाराचे गाडे । मोडतांहि अपाडे ॥
अक्रियेचें न मोडे । पाऊल केंहीं ॥ २१ ॥
पसरूनि वृत्तीची वावे । दिठी रूपातें दें खेंवे ।
परी साचाचेनि नांवें । कांहींचि न लभे ॥ २२ ॥

ब्रह्मवेत्त्याचे हातून असंख्य व्यापार झाले असें जरी स्थूलदृष्टीनें दिसलें, तरी केव्हांही त्याचें अक्रियत्व मोडत नाहीं. ॥ २१ ॥ त्याप्रमाणें, दृष्टि ही वृत्तीची वाव म्हणजे हात पसरून रूपाला आलिंगन देण्यास गेली, असे सर्व इंद्रियांचे व्यापार जरी झाले, तरी वास्तविक पाहतां कांहींच लाभ होत नाहीं. २२

तात्पर्य–अकरावे ओंवीमध्यें जी रीति सांगितली आहे, त्या रीतीप्रमाणें परमात्माच इंद्रियें, विषय इत्यादि सर्व प्रकारांनीं नटला असतां वरचे व्यापर व्यर्थ होतात ॥ २२ ॥

पुनः दृष्टांतपूर्वक सिद्धांत सांगतातः—

तमातें घ्यावया । उचलूनी सहस्र बाहिया ॥
शेवटीं रवि इया । हाचि जैसा ॥ २३ ॥
स्वप्नींचिया विलासा । भेटईन या आशा ॥
उठिला तंव जैसा । तोचि मा तो ॥ २४ ॥
तैसा उदैलया निर्विषयें । ज्ञानी विषयी हों लाहे ॥
तंव दोन्ही न होनी होये । काय नेणों ॥ २५ ॥

सहस्र हात (किरणें) उभारून सूर्य जर अंधकारास घ्यावयास गेला, तर शेवटीं त्याचा तोच जसा शिलक राहतो. ॥ २३ ॥ किंवा स्वप्नांतील स्त्रीला भेटावयाच्या इच्छेनें पुरुष जागा झाला असतां जसा आपला आपणच असतो; ॥ २४ ॥ त्याप्रमाणें, निर्विषय परमात्मभाव उत्पन्न झाला असतां ज्ञानी पुरुष विषयी होतो काय ? तो दोन्ही ह्मणजे विषय-विषयी-भावातीत असल्यामुळें कोणत्या स्थितींत आहे हें सांगतां येत नाहीं. ह्मणजे त्या पुरुषाची स्थिति अनिर्वचनीय आहे. ॥ २५ ॥

व्यवहार करीत असतांना त्या व्यवहारामध्यें एकरूपता कशी असते, व त्या स्थितीची योग्यता काय, हें सांगतातः—

चंद्र वेचूं गेला चांदिणें । तंव वेंचिलें काय कोणें ॥
विऊनि वांझें स्मरणें । होतीं जैसी ॥ २६ ॥

चंद्र चांदणें वेचावयास गेला असतां तेथें कोणीं काय वेचलें ? रिकामे मनोरथ उत्पन्न होऊन जसे व्यर्थ जातात; ॥ २६ ॥

तात्पर्य, चंद्र व चांदणें एक असल्यामुळें वस्तुतः वेचणें संभवत नाहीं, परंतु व्यवहार होतो. किंवा पोकळ मनोरथ पुरुष करूं लागला ह्मणजे त्यांमध्यें पुष्कळ व्यापार करतो. परंतु वस्तुतः विषय, त्याचा भोक्ता आणि भोग हें कांहींएक घडत नाहींत. त्याप्रमाणें, ज्ञानवान सर्व विश्व आपणासहवर्तमान ब्रह्मरूप जाणत असल्यामुळें वास्तविक त्याच्या ठिकाणीं भोक्तृभोग्यव्यवहार नाहीं. लौकिकदृष्ट्या भोक्तृ-भोग्य-व्यवहार चालत असतां वास्तविक विचार-दृष्ट्या भोक्तृ-भोग्य-व्यवहार नाहीं अशी विलक्षण ज्ञानवानाची स्थिति आहे. २६

या स्थितीपुढें कांहीं प्राप्तव्य उरलें नाहीं, व सर्वांमध्यें ही स्थिति फार श्रेष्ठ आहे, असें ३१ वे ओंवीपर्यंत सांगतातः—

प्रत्यहारादि अंगीं । योगें आंग टेंकिलें योगीं ॥
तो जाला इये मार्गीं । दिहाचा चांदु ॥ २७ ॥
येथ प्रवृत्ति बहुडे जिणें । अप्रवृत्तीसी वाधावणें ॥
आतां प्रत्यङ्मुखपणें । प्रचारु दिसे ॥ २८ ॥
द्वैतदशेचें आंगण । अद्वैत वोळगे आपण ॥
भेद तंव तंव दुण । अभेदासी ॥ २९ ॥
कैवल्याही चढावा । करीत विषयसेवा ॥
झाला भृत्य भज्य कालोवा । भक्तीच्या घरीं ॥ ३० ॥
घरामाजीं पायें । चालतां मार्गुही तोचि होये ॥
ना बैसे तरी आहे । पावणोंचि ॥ ३१ ॥

प्रत्यहारादि अष्टांगयुक्त योगानें ह्या ठिकाणीं हात टेंकले, व तो योग या मार्गांचे ठिकाणीं दिवसाच्या चंद्राप्रमाणें निस्तेज दिसतो, म्हणजे ही जी ब्रह्मवेत्त्याची सहज स्थिति वर्णन केली, तिजपुढें योगाची प्रतिष्ठा नाहीं. ॥२७॥ ही स्थिति प्राप्त झाली म्हणजे प्रवृत्तीचें जगणें माघारी फिरतें म्हणजे प्रवृत्ति संपते; आणि अप्रवृत्तीला शोभा येते, तेव्हां सर्व आचरण अंतर्मुखपणानेंच दिसतें, म्हणजे ब्रह्मवेत्त्याचा सर्व व्यवहार अंतर्मुख असतो. ॥ २८ ॥ [आतां अंतर्मुख कसा असतो असें कोणी म्हणेल, तर त्याला उत्तर सांगतात:—] द्वैताच्या अंगणांत अद्वैत आपण येऊन सेवा करतें. याचा हा अभिप्राय आहे कीं, कितीही द्वैतभान झालें, विषयसेवनादि व्यवहार झाले, तरी त्याचे स्वतःचे दृष्टीनें कांहीं झालें नाहीं; अद्वैत स्थितिच कायम आहे. अशा दृष्टीनें जों जों भेद जास्त, तों तों अभेदाचीच दुणी म्हणजे वाढी होते ॥ २५ ॥ अशा स्थितींत असलेल्या पुरुषाचें विषयसेवन कैवल्य म्हणजे मोक्ष याच्यावरही चढाव करितें, व अभेदभक्तीच्या घरांत देव व भक्त यांचें ऐक्य होतें. याचा आभिप्राय हा आहे कीं, कैवल्य ह्मणजे मोक्ष याची थोरवी बंधाचा संबंध घेऊन आहे. हें मागें तृतीय प्रकरणांत सांगितलेंच आहे. ज्या पुरुषाच्या विचारानें बंधमोक्षजनक जें अज्ञान तें बाधित होऊन गेलें आहे, त्या पुरुषाला मोक्षाचें कौतुक नाहीं. त्याचे दृष्टीनें मोक्ष आणि विषयसेवन दोन्ही अविद्येनें कल्पित आहेत, म्हणून त्याचे विषयसेवन मोक्षसमान आहे. इतकेंच नव्हे, किंतु मोक्षस्थिति प्राप्त होण्याकरितां जे शमदमादिकांचें उपद्रव सहन करावे लागतात, तेही त्यास राहिले नाहींत, म्हणून निर्भय रीतीनें विषयसेवन करणें हें मोक्षावरही चढाव करणारे आहे. ॥ ३० ॥ असें पहा कीं, घरामध्यें पावलें टाकीत असतां मार्गही तोच अथवा बसला तरी प्राप्यस्थानही तेंच.

ज्ञानवानाच्या सहजस्थितीचें वास्तविक वर्णन करितात:—

तैसें भलतें करितां । येथें पाविजे कांहीं आतां ।
ऐसें नाहीं न करितां । ठाकिजेना ॥ ३२ ॥
आठवु आणि विसरु । तयातेंही घेऊं नेदी पसरु ।
दशेचा वेव्हारु । असाधारणु ॥ ३३ ॥
जाली स्वेच्छाचि विधि । स्वैर झाला समाधि ।
दशे ये मोक्षऋद्धि । बैसों घापे ॥ ३४ ॥

याप्रमाणें ज्ञानवान वाटेल तें करीत असतां त्यास कांहीं प्राप्ति करून घेणें नाहीं; व कांहीं न करितां कांहीं प्राप्त करून घ्यावयाचें राहिलें आहे असेंही नाहीं. ॥ ३२ ॥ आठव आणि विस्मरण या दोहोंचाही विस्तार ही दशा होऊं देत नाहीं. असा या दशेचा व्यवहार विलक्षण आहे. ॥ ३३ ॥ त्याला जें करावेंसें वाटेल तोच विधि; जें वर्तन होईल तोच समाधि; मोक्षाचें ऐश्वर्यही या दशेचें बस्कर आहे. ॥ ३४ ॥

याचा अभिप्राय हा आहे कीं, ज्ञानवानाचे वर्तनाविषयीं नियम नाहीं. त्याचे हातून ज्ञानोत्तरकाळीं विहित कर्मेंच होतील, अविहित होणार नाहींत, असा सिद्धांत नाहीं. बहुत लोकांना याविषयीं भ्रांति होते कीं, ज्ञानवानाच्या हातून विहितच कर्म झालें पाहिजे, अविहित होणार नाहीं. कारण, बहुत जन्म-पर्यंत शमदमादि साधनसंपन्न होत्साता व विहित कर्में करून अंतःकरण शुद्ध होत्साता व ईश्वरोपासना करून अंतःकरण स्थिर होत्साता पुरुष ज्ञान-संपन्न होतो. अशा संस्कारयुक्त अंतःकरणाचे ठिकाणीं अविहित कर्मांच्या वासनेचा असंभव आहे, म्हणून ज्ञानवानाच्या हातून विहित कर्मच घडलें पाहिजे. आणखी युक्ति बोलतात कीं, कर्म व उपासना इहींकरून अंतःकरण शुद्ध व स्थिर होऊन ज्ञान झाल्यानंतर जर ज्ञानवान निषिद्ध कर्मांचें आचरण करील किंवा ईश्वरोपासना करणार नाहीं, तर पुनः तें अंतःकरण मलिन व चंचल होऊन उत्पन्न झालेलें ज्ञान नष्ट होईल, म्हणून ज्ञानवानानें आमरणांत विहित कर्मांचें आचरण आणि ईश्वरोपासना ज्ञानरक्षणाकरितां अवश्य केलीच पाहिजे. परंतु ही शंका बरोबर नाहीं. कारण, ज्ञानाच्या शरीरव्यवहाराचा नियम नाहीं. ज्ञानाच्या व्यवहाराचे ठायीं अज्ञान आणि तत्कार्य भेदभ्रांति आणि भ्रमाचें कार्य रागद्वेषादि हीं कांहींच नाहींत. किंतु त्याचे अवशिष्ट प्रारब्धकर्मंच त्याच्या व्यवहाराविषयीं निमित्त आहे. तें प्रारब्धकर्म पुरुषभेदेंकरून नानाप्रकारचें आहे. म्हणून त्याच्या प्रारब्धकर्मजन्य व्यवहाराचा नियम नाहीं, हा सिद्धांत आहे. कर्म तीन प्रकारचें आहे:—संचित, आगामी व प्रारब्ध. त्यांत, पूर्वशरीराचे ठायीं फलारंभरहित केलेलें कर्म, तें संचितकर्म म्हणावें. पुढें होणारें कर्म

आगामी ह्मणावें. आगामीसच क्रियमाण ह्मणतात. पूर्वशरिराचें ठायीं केलेलें कर्म जें वर्तमान शरीरास हेतु, तें प्रारब्धकर्म म्हणावें. त्यांमध्यें, ब्रह्मज्ञानेंकरून संचित व आगामी या दोन कर्मांचा नाश होतो. म्हणजे संचितकर्म दग्ध होतें; व क्रियमाणकर्मजन्य पापपुण्यांचा ज्ञानवानास संबंध घडत नाहीं; आणि प्रारब्धकर्म भोगानेंच क्षीण होतें. तें प्रारब्धकर्म प्राणिमात्राचें विचित्र आहे, म्हणून जगतामध्यें प्राणिमात्राचे सुखदुःखभोगाचे ठिकाणीं किंवा व्यवहाराचे ठिकाणीं अत्यंत वैचित्र्य राहतें; असा सूत्रकार व भाष्यकार यांनीं चतुर्थाध्यायामध्यें सिद्धांत केला आहे; आणि विद्यारण्य स्वामींनीं पंचदशी ग्रंथामध्यें बहुत ठिकाणीं विशेषतः तृप्तिदीपामध्यें ज्ञानवानाच्या व्यवहाराविषयीं विचार करून हाच सिद्धांत कथन केला आहे. यद्यपि द्वैतविवेक प्रकरणामध्यें ५४–५५ या श्लोकांत यथेष्टाचरण करणाऱ्या ज्ञानवानाचा उपहास केला आहे, तथापि त्या ठिकाणीं ज्ञानवानाची निंदा करण्याचा विद्यारण्य स्वामींचा अभिप्राय नाहीं, किंतु ‘ मी तत्ववेत्ता आहें ’ असा अभिमान धारण करून यथेष्ठ आचरणामध्यें प्रवृत्त होणारा जो पुरुष त्याची निंदा आहे,–आणखी अभिमानपूर्वक यथेष्ठाचरण करणारा पुरुष ज्ञानीही नाहीं. शिवाय, विवरणकारांनीं आपले ग्रंथामध्यें ज्ञानवानाचे दृष्टीनें पाहिलें असतां कर्म, कर्ता, किंवा फल या तिहींची प्रतीति ज्ञानवानास नसते म्हणून त्याचे ठिकाणीं आचरणाचाच संभव नाहीं, मग यथेष्ठाचरण कोठून घडणार ! असें म्हटलें आहे. याचप्रमाणें भगवान भाष्यकारांनीं गीताभाष्याचे ठिकाणीं व विवेकचूडामणि इत्यादि ग्रंथामध्यें, ज्ञानवानाच्या शरीरव्यवहाराचा नियम नाहीं, हाच सिद्धांत केला आहे. यांतील मुख्य रहस्य हें आहे कीं, जसा स्वप्नामध्यें पुरूष आपले स्वरूपाचे ठिकाणीं विहित निषिद्ध व्यवहार घडल्याचें पाहतो, परंतु जागृतीमध्यें त्या स्वप्नस्थ निषिद्ध व्यवहारापासून मी पातकी किंवा मी पुण्यवान असें त्यास ज्ञान होत नाहीं; आणि तो वास्तविक पापवान किंवा पुण्यवानही होत नाहीं, त्याप्रमाणें, ज्ञानवानास सच्चिदानंद आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं विहित किंवा निषिद्ध कर्मांचा संबंध घडत नाहीं; व त्यास मी पापी किंवा पुण्यवान हेंही वाटत नाहीं. पूर्वी बोलला कीं, बहुत कालपर्यंत कर्मोपासना केल्यामुळें किंवा शमदमादिसंपन्न असल्यामुळें त्याचे ठिकाणीं ज्ञानोत्तरकालीं अशुभ वासनेचा संस्कारच राहणार नाहीं; परंतु हें घडत नाहीं. जन्मांतरीं नित्यनैमित्तिक कर्म व ईश्वरोपासना किंवा शमदमादिक हटेंकरून विधान करण्याचा अभिप्राय हा आहे कीं, ब्रह्मज्ञानाविषयीं विचार करण्यामध्यें प्रवृत्त जो पुरुष, त्यास अशुभ वासना प्रतिबंधक आहेत, म्हणून त्याच्या निरोधाकरितां कर्मउपासनेचें विधान आहे. त्या कर्मउपासनेंकरून सर्व अशुभ वासनासंस्कारांचा नाश होतोच, असा नियम नाहीं. ब्रह्मज्ञान होईपर्यंत त्यांच्याविषयीं निरोध करण्याविषयीं आज्ञा आहे. कार्य झाल्यानंतर त्यांचा निरोध केला पाहिजे असें

ास्त्र विधान करीत नाहीं, व तो विधीचा किंकरही नसतो. जोंपर्यंत पुरुषास ात्मस्वरूपाचे ठिकाणीं जात्याश्रमादिकांची भ्रांति आहे, तोंपर्यंत तो विधीचा ंकर आहे, व तोंपर्यंत त्यास कांहीं तरी कर्तव्य आहे. ती भ्रांति निवृत्त होे-न पुरुष ज्ञानवान झाल्यानंतर शास्त्र त्यास कोणत्याच कर्मांचें विधान करीत हीं. आतां, जे पुरुष मुक्त आहेत ह्मणून शास्त्र सांगतें, त्यांच्या वर्तनामध्यें करूपता दिसून येत नाहीं. नारदाचें वर्तन कलह उत्पन्न करण्याचें होतें. दुर्वा-ाचे ठिकाणीं क्रोधातिशयाचे विषयीं प्रसिद्धि आहे. भगवान श्रीकृष्णाची भोगा-षयीं व चौर्यकर्माविषयीं प्रवृत्तीची प्रसिद्धि आहे. वसिष्ठांची कर्माचरणाविषयीं सेद्धि आहे. जनकादिकांनीं राज्यकारभार चालविल्याची प्रसिद्धि आहे, आणि गवान शुकादिकांची सर्व व्यवहारांविषयीं निवृत्तीची प्रसिद्धि आहे. ज्ञानवान काचे ठिकाणीं वैराग्य अत्युत्कट होतें, तसें जनक राजाचे ठिकाणीं नव्हते. ांसाचे ठिकाणीं क्रोधातिशय प्रसिद्ध आहे, तो ज्ञानवानाचे ठायीं योग्य नाहीं. ांचें तात्पर्य हें आहे कीं, ब्रह्मज्ञान होईपर्यंत कर्म, उपासना, विवेक, वैराग्य, न, दम इत्यादि लक्षणें सर्वांचे ठिकाणीं असलेशिवाय ज्ञान झालेलें नाहीं. असें सतां त्यांचे शरीरव्यवहारामध्यें नियम दिसत नाहीं, यावरून हेंच सिद्ध झालें ीं, पुरुषभेदेंकरून प्रारब्ध नानाप्रकारचें आहे, ह्मणून ज्ञान्याच्या प्रारब्धकर्मजन्य ्यवहाराचा नियम नाहीं; आणि पूर्वी बोलले कीं, ज्ञानोत्तरकालीं जर ज्ञानवान र्म-उपासना न करील, तर पुनः अंतःकरण मलिन व चंचल होऊन उत्पन्न ालेलें ज्ञान नष्ट होईल. म्हणून ज्ञानवानास आमरणांत कर्म-उपासना करणें वश्य आहे. म्हणजे, जरी ज्ञान मोक्षास हेतु असलें, तरी तें ज्ञान रक्षिण्या-रितां कर्म-उपासनेचा अंगीकार करणें अवश्य आहे. ह्यास सिद्धांती उत्तर ेतोः—जो पुरुष देहासच आत्मा मानील, त्याचे हातून कर्मच घडणार नाहीं येथें कर्म ह्मणजे दृष्टादृष्टजनक शास्त्रीय कर्म.) कारण जन्मांतरींच्या भोगा-िमित्त कर्म करणारा जो देह, तो तर येथें अग्नींत भस्म होऊन जातो, मग त्या र्मांचें फल भोगणार कोण? असा चार्वाकांचा सिद्धांत आहे, ह्मणून ते कर्मा-ध्यें प्रवृत्त होत नाहींत, तर देहाहून भिन्न आत्मा मानून तो कर्ताभोक्ता आहे, ाणि मी पुण्यपापांचा कर्ता व त्याचीं फलें मजला होतील असें ज्यास ज्ञान ाहे तो कर्माधिकारी म्हणावा. आणि ज्ञानवानास तर अशा प्रकारेंकरून आ-ार्चें ज्ञान नाहीं; किंतु पापपुण्य आणि दुःखसुख यांहून रहित असंग ब्रम्हरूप ात्मा आहे असें वेदांतवाक्येंकरून जें ज्ञान तें ज्ञानकर्मांचा हेतु नाहीं, इत-च नव्हे, तर उलटें कर्म-उपासनेचें विरोधी आहे, ह्मणून, ज्ञानवानास कर्म त नाहीं. तसेंच कर्ता, कर्म व फल ह्यांचें भेदज्ञान कर्मांचा हेतु आहे. ज्ञान-ानास तर आत्म्याहून भिन्न प्रतीति होत नाहीं. संपूर्ण आत्मरूपाचीच प्रतीति ते. असा श्रुतीचा सिद्धांत आहे, व ह्या अभिप्रायानेंच महाराजांनीं ह्या प्रकर-ाचे आरंभीं अफूट अद्वैत ब्रह्मरूपावस्थितींत भोक्ता आणि भोग्य विषय एक

होऊन गेले असा उपक्रम केला आहे. असो. संपूर्ण आत्मरूपप्रतीति होते ह्मणून ज्ञानवानाचे हातून कर्म होत नाहीं, आणि सूत्रकार व भाष्यकार यांनीं बहुतप्रकारेंकरून ज्ञानवानास कर्मांचा अभाव प्रतिपादन केला आहे. शिवाय, कर्मांचा व ज्ञानाचा फलामध्येंही विरोध आहे. कर्मांचें फल अनित्य संसार (ब्रह्मलोकापर्यंत सर्व संसारच!) आणि ज्ञानाचें फल नित्य मोक्ष आहे. भगवान भाष्यकार यांनीं अध्यासभाष्याचे ठायीं, आत्म्याचे ठिकाणीं वर्ण, आश्रम, वय, अवस्था इत्यादिकांचे अध्यासाचा आश्रय करूनच ब्राह्मणांनीं यजन करावें इत्यादि शास्त्र प्रवृत्त झालें आहे ह्मणून लिहिलें आहे, ह्यावरून हें सिद्ध झालें कीं, वर्ण, आश्रम, वय, अवस्था इत्यादि देहधर्मांचा अध्यास आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं ज्यास असेल, त्यासच शास्त्र कर्मांचें विधान करितें; व तो पुरुष भ्रांतीकरून आपणास कर्ता, भोक्ता असें समजतो. ती भ्रांति विद्वानास नाहीं, आणि भ्रांतीचे अभावेंकरूनच विद्वानास कर्माधिकारही नाहीं. श्रीरामगीतेमध्येंही भगवान रामचंद्र यांनीं लक्ष्मणास, क्रिया देहाभिमानमूलक वाढते; आणि ब्रह्मविद्येनें देहाभिमान नष्ट होतो, ह्मणून ब्रह्मविद्याप्राप्तीनंतर कर्म होणार नाहीं असें सांगितलें, तसेंच कर्म व उपासना कोठपर्यंत करावी हेंही सांगितलें. ते ह्मणतातः–लक्ष्मणा, जोंपर्यंत मायेचे योगानें शरिरादिकांचे ठिकाणीं आत्मबुद्धि आहे, तोंपर्यंत कर्म करावें;व जोंपर्यंत सर्व विश्व मद्रूप म्हणजे ब्रम्हरूप दिसत नाहीं, तोंपर्यंत उपासनेमध्यें प्रवृत्त असावें. तस्मात् दृढ अपरोक्ष ब्रह्मज्ञानानंतर कर्म–उपासनेचें प्रयोजन नाहीं, व तीं ज्ञानाची रक्षकही नाहीं, हें वर सांगितलेंच आहे. आतां लोकानुग्रहार्थ त्यानें कर्म करावें किंवा उपासना करावी, अशी कोठें कोठें वचनें आढळतात. त्याचा अभिप्राय हा आहे कीं, लोकांवर अनुग्रह करावा असें जर एखाद्या कृतार्थ झालेल्या पुरुषास वाटेल तर त्यानें लोकानुग्रहाकरितां म्हणून कर्म–उपसना करावी, परंतु ज्ञानोत्तरकालीं त्यानें लोकानुग्रह करावाच असा विधि नाहीं. जसा पुरुष गृहस्थाश्रमी झाला म्हणजे त्या आश्रमाचे अग्निहोत्रादि धर्म पाळलेच पाहिजेत, तसा ज्ञानोत्तरकालीं वेद ज्ञानवानास विधि करीत नाहीं; ज्ञानवानाचा बोध लिहितांना विद्यारण्य स्वामींनीं असें लिहिलें आहे कीं, ज्ञानवानास सर्व कर्तृत्वाभाव स्वीकारला तर अनियत वर्तन होईल, अशी जर ज्ञानवानांबद्दल शंका केली, तर तो म्हणतो, अकर्ता, अभोक्ता जो मी, त्या माझा केव्हां भिक्षादि लौकिक व्यवहार होईल, केव्हां जपध्यानादि शास्त्रीय व्यवहार होईल, आणि केव्हां हिंसादि निषिद्ध व्यवहारही प्रारब्धकर्मानें होईल; अथवा कृतकृत्य जो मी, त्या मला लोकांवर अनुग्रह करण्याची इच्छा झाल्यामुळें मी शास्त्रीय मार्गानेंच जरी वागलों, तरी त्यांत माझें काय जाणार आहे! म्हणजे ज्ञान्याच्या हातून अमुकच रीतीनें व्यवहार होईल असा नेम नाहीं; आणि अमुक एक विशिष्ट कर्माचें आचरण करून कांहीं मिळवावयाचें आहे असें नाहीं; आणि

विशिष्ट व्यापार केला तर त्याचें कांहीं राहिलें आहे असेंही नाहीं. तो सर्वथा कृतकृत्य आहे. या अभिप्रायानेंच श्रीज्ञानेश्वर महाराज यांनीं " तैसें भलतें करितां। येथें पाविजे कांहीं आतां। ऐसें नाहीं न करितां। ठाकिजेना. ॥ ३२ ॥ " ही ओंवी लिहिली आहे. त्याच रीतीनें त्या ज्ञात्या पुरुषास आपल्या स्वरूपाचा आठव म्हणजे ज्ञान आहे असेंही नाहीं. बरें, विस्मृति आहे असेंही नाहीं. तर आठव आणि विसर ह्या दोन्ही भावांहून तो सहजास्थितीमध्यें आहे. यास दृष्टांतः—दोन पुरुषांपैकीं एकानें दुसऱ्यास विचारलें कीं, तुम्ही कोण? त्यानें उत्तर दिलें, मी ब्राह्मण. पुनः पहिल्यानें विचारिलें कीं, तुह्मास सकाळपासून मी ब्राह्मण आहे असें स्मरण होतें काय? त्यानें सांगितलें, नव्हतें. पुनः विचारलें, बरें, मी ब्राह्मण आहें याचें तुह्मांस विस्मरण होतें का? त्यानें सांगितलें, नाहीं. पुनः विचारलें, तर मग तुम्ही 'मी ब्राम्हण' म्हणून कसें सांगितलें? त्यानें उत्तर दिलें, 'मी जर शुद्ध ब्राम्हणच आहें, तर मला आठवणीची आणि विस्मृतीची गरज काय? या दृष्टांतामध्यें, ज्याप्रमाणें स्मरणविस्मररहित त्याच्या सहज ब्राम्हणपणाचे स्थितींत तो असतो, त्याप्रमाणें मी देही आहें ह्या विस्मरणाचे नाशाकरितां, मी ब्रम्ह आहें, असें उपाधिकृत घेतलेलें स्मरण आपलें कार्य करून, दोघांचा म्हणजे आठवाचा आणि विसराचा पसर न होतां त्या ब्राह्मणाचे परि स्वरूपाचे ठिकाणीं ज्ञानाज्ञानरहित अशा विलक्षण सहजस्थितींत असतो, हें "आठवु आणि विसरु" ह्या ओंवीचें तात्पर्य आहे. आतां, ज्ञानवानाचे हातून कर्म घडणार नाहीं, व कर्मापासून त्यास कांहीं प्रयोजन नाहीं, असें सांगितलें, परंतु ज्ञान झाल्यापासून देहपातापर्यंत जरी शास्त्रीय कर्मांचा असंभव प्रतिपादन केला, तथापि स्नान, शौच, भिक्षा इत्यादि देहाची कर्मैं घडतात असा अनुभव आहे; तो शारीरिक व्यवहार कोणत्या नियमानें चालतो अशी आशंका उत्पन्न झाली तर महाराज सांगतात, 'त्या वर्तनामध्यें त्याला जी इच्छा उत्पन्न होईल, तोच त्याचा विधि, स्वैर वर्तन तोच त्याचा समाधि, अशा त्याच्या सहजास्थितीची योग्यता काय सांगावी! कीं मोक्षैश्वर्य म्हणून जें कांहीं म्हणतात, तें या सहजस्थितीचें बस्कर आहे.' याचा अभिप्राय हा आहे कीं, ज्ञानवानाच्या शारिरिक वर्तनाविषयीं नियम नाहीं. यद्यपि कोठें कोठें ज्ञानवान विधिनिषेधकर्मैं व्यवस्थित रीतीनें करितात, म्हणजे विहित कर्मांचें आचरण व निषिद्ध कर्मांचा त्याग असें कर्म जरी झालें, तरी तें विहित कर्म न केलें तर मला प्रत्यवाय येईल या बुद्धीनें केलें नाहीं, किंवा मी निषिद्ध कर्माचरण केलें तर मी नरकांत जाईन, याकारितां निषिद्ध कर्म न केलें पाहिजे, अशा बुद्धीनें तो निषिद्ध कर्म करीत नाहीं असें नाहीं; किंतु जशी बालकाचे ठिकाणीं केवळ त्याच्या इच्छामात्रेंकरून विहितनिषिद्ध कर्माचे ठिकाणीं प्रवृत्ति दिसते त्याप्रमाणें होय. कांहीं लोकांचा असा समज आहे कीं, ज्ञानवानांनीं सर्वप्रवृत्तिपरित्याग करून समाधि लावावा. परंतु ज्ञानवानास विक्षेप आणि समाधि दोन्ही समानच आहेत. कारण, चंचलतारूप

विक्षेप हा अंतःकरणाचा धर्म आहे; तसाच निश्चलतारूप समाधिही अंतःकरणाचाच धर्म आहे. म्हणून ज्ञानवान नियमेंकरून समाधीचे ठायीं प्रवृत्त होईलच असा नियम नाहीं. फार काय सांगावें ? ज्ञानवानाच्या वर्तनाविषयीं कोणच्याही रीतीचा नियम शास्त्रकारांनीं केला नाहीं व सांगतां येत नाहीं, आणि दिसतही नाहीं. ज्या पुरुषाचा शास्त्रश्रवण करूनही ज्ञानवानाचे वर्तनाविषयीं आतां सांगितल्याप्रमाणें निश्चय होत नाहीं, त्याचें मंदभाग्य आहे असें समजावें. या सर्वांचा अभिप्राय असा नाहीं कीं, ज्ञानवानांनीं निषिद्ध कर्माचरण केलेंच पाहिजे. मुख्य अभिप्राय हा कीं, ज्ञानोत्तरकालीं देहपातापर्यंत अमुक एक रीतीनें व्यवहार होईल असा नियम नाहीं. किंतु प्रारब्ध असेल त्याप्रमाणें वासनादिक उत्पन्न होऊन कर्म होईल. येथें अशी **शंका** होईल कीं, आतां ज्ञानवानास वासना कोठून ? सकल वासनांची निवृत्ति करून ज्ञानी कृतकृत्य झाला असतां पुनः वासनेचा असंभव आहे, म्हणून ज्ञानवानाचे हातून कर्मच घडणार नाहीं. परंतु हें ह्मणणें युक्त नाहीं. कारण, त्याच्या ठिकाणीं उत्पन्न होणार ज्या वासना आणि तदनुरूप कर्मै हीं आभासिक आहेत, आणि ज्ञानेंकरून वासनेचा नाश झाला नाहीं, किंतु बाध आहे. पदार्थांची अप्रतीति होणें हें नाशाचें स्वरूप आहे; आणि पदार्थांचे ठिकाणीं दृढमिथ्यात्वनिश्चय होणें हें बाधेचें स्वरूप आहे. ज्ञानवानाच्या वासना आणि तदनुरूप कर्मै आणि सुखदुःखादि फलें हीं सर्व अज्ञानाचे परी आहेत. परंतु ज्ञानवानाचीं तीं सर्व बाधित आहेत. ज्याप्रमाणें भिंतीवर काढलेला सर्प बाधित असल्यामुळें दुःखास हेतु होत नाहीं, परंतु व्यवहार मात्र सर्प असा होतो, त्याप्रमाणें ज्ञानवानाच्या ठिकाणीं कर्मादिकांचा संभव असला तरी त्या कर्मादिकांचे ठिकाणीं पुनः जन्मादिद्वारा दुःख देण्याचें सामर्थ्य नाहीं. इतकेंच नव्हे, किंतु व्यवहारदशेमध्यें ज्या कालीं ज्ञानवान दुःख भोगतो असें सामान्य जीवांस वाटतें, त्या कालींही तो आपल्या सच्चिदानंद स्वरूपास विसरत नाहीं. जसा नाटकामध्यें वेषधारी पुरुष दुःखादिसंबंधेंकरून आलाप करीत असला तरी त्या दुःखाचा संबंध त्याचे स्वरूपाचे ठिकाणीं लेशमात्रही नसतो, इतकेंच नाहीं, किंतु वेषानुरूप दुःखाविर्भाव यथार्थ झाला तर त्या दुःखाविर्भावांतच त्यास अधिक संतोष असतो ही गोष्ट सर्वांना अनुभवसिद्ध आहे, त्याच रीतीनें ज्ञानवान व्यवहारामध्यें निषिद्ध कर्माचरणेंकरून लोकनिंदेस पात्र होवो, अथवा हिताचरणेंकरून पूजेस पात्र होवो, सर्व स्थितीमध्यें तो आपले स्वरूपाचे ठिकाणीं स्थित आहे, म्हणून त्याचें स्वैर वर्तनच समाधि आहे असें महाराजांनीं " स्वैर झाला समाधि " या ओंवीनें सांगितलें आहे. या ओंव्यामध्यें महाराजांनीं सर्वशास्त्राभिप्राय मनामध्यें घेऊन ज्ञानवानाच्या शरीरव्यवहाराचें वर्णन केलें आहे. दुसरी पुष्कळ भ्रामक वचनें घेऊन, त्यांचा यथार्थ अभिप्राय लक्षांत न आल्यामुळें बहुत जीवांना ज्ञानवानाच्या वर्तनाविषयीं निःसंदेह बोध होत नाहीं हें त्याचें दुर्दैव आहे. कारण, बहुत शास्त्राध्ययन, गुरुसेवा इत्यादि परमार्थप्राप्ती-

करितां कष्ट करूनही जर विधिकिंकरत्व नष्ट झालें नाहीं, तर अभेद ज्ञान तें काय? ज्या ज्ञानेंकरून ब्रह्माव्यतिरिक्त यावत् दृश्यमात्र मिथ्या आहे म्हणजे दिसत असतांही नाहींच, त्यांपैकीं कांहीं पदार्थ म्हणजे ईश्वरोपासना इत्यादिकांचे ठायीं सत्यत्वें-करून पूज्यबुद्धि आणि निषिद्ध कर्मांचे ठायीं द्वेषबुद्धि स्वीकारणें म्हणजे अद्वैत-ज्ञानास हरताळ लावणें आहे ? यद्यपि ज्ञानाच्या पूर्वकाळीं सत्कर्मांच्या ठिकाणीं पूज्यबुद्धि आणि निषिद्ध कर्मांच्या ठिकाणीं द्वेषबुद्धि असणें अवश्य आहे, तथापि ज्ञानोत्तरकाळीं असणें अवश्य नाहीं. राजसेवा करीत असतांना राज सेवेचें धर्मपालन करणें अवश्य आहे, तथापि राजसेवेचा त्याग केल्यानंतर ते अवश्य नाहींत. याप्रमाणें पुरुषास अज्ञानकाळीं विधिधर्मपालन केलें पाहिजे, तसें अज्ञाननिवृत्तीनंतर अवश्य नाहीं असें असून अवश्य आहे असा आग्रह धरणाऱ्या पुरुषाची द्वैतज्ञाननिवृत्ति झाली नाहीं हें उघड आहे. असो; महाराजांचा अभिप्राय आह्मीं वर दाखविला आहे; तशाच अनुरोधानें ग्रंथसमाप्ती-पर्यंत महाराजांचें ज्ञानवानाच्या सहजास्थितीसंबंधाचें व्याख्यान आहे, हें लक्षांत ठेवलें म्हणजे पुढील ग्रंथ सहज लक्षांत येईल. ॥ ६४ ॥

ज्ञानवानाच्या सहजास्थितीचें वर्णन पुढें ६४ वे ओंवीपर्यंत दृष्टांतपूर्वक करितातः—

झाला देवोचि भक्तु । ठावोचि झाला पंथु ॥
होऊनि ठेला एकांतु । विश्वचि हें ॥ ३५ ॥
भलतेउतेनि देवें । भलतेन भक्त होआवें ॥
बैसला तेथें राणिवें । अकर्मु हा ॥ ३६ ॥

अशा ऐक्यभावाच्या स्थितींत देवच भक्त झाला, प्राप्यस्थानच मार्ग झाला, सर्व विश्वच एकांत होऊन राहिला. ॥ ३५ ॥ वाटेल त्यानें देव व्हावें व वाटेल त्यानें भक्त व्हावें, अशा रीतीचा हा नैष्कर्म झालेला पुरुष जेथें बसेल तेथें ऐश्वर्ययुक्तच आहे. ॥ ३६ ॥

देवाचिया दाटणी । देउळा झाली आटणी ॥
देशकाळादि वाहाणीं । येईच ना ॥ ३७ ॥
देवीं देवोचि न माये । मा देवी कें अन्वयो आहे ॥
येथ परिवारु बहुये । अघडता कीं ॥ ३८ ॥

देवाच्या विस्तारानें देऊळ आटून गेलें; देशकालादिकांचा प्रवाह चिन्मात्राचे ठिकाणीं नाहीं. देव देवांतच मावत नाहीं; मग देवीचा शिरकाव कोठून होणार ? अशा स्थितींत विचित्र परिवार घडत नाहीं. याचा अभिप्राय हा आहे कीं, परमात्म्याविषयींचा एकदेशीय भाव निवृत्त होऊन व्यापक दृष्टि झाली

असतां मायेचा संभवच नाहीं. अर्थात् मायाकार्य जे देशकाल, त्यांचाही असंभव आहे. ॥ ३७.३८ ॥

ऐसियाहि स्वामीभृत्यसंबंधा- । लागीं उठली श्रद्धा ॥
तैं देवोचि नुसधा । कामविजे ॥ ३९ ॥
अवघिया उपचारा । जपध्यान निर्धारा ॥
नाहीं आन संसारा । देवोवांचुनी ॥ ४० ॥

अशाही स्थितींत स्वामी व सेवक या संबंधाची इच्छा झाली असतां, ह्मणजे भक्तीचा सोहळा भोगावा अशी इच्छा झाली असतां, देवच आपण स्वामी व सेवक बनतो. ॥ ३९ ॥ मग सर्व उपचार म्हणजे जप, ध्यान, निर्धार हे सर्व परमात्म्यावांचून निराळे नाहींत. ॥ ४० ॥

आतां देवातेंचि देवें । पेववरी भजावें ॥
अर्पणाचेनि नांवें । भलतिया ॥ ४१ ॥
पाहें पां आघवया । रुखा रुखचि यया ।
परी दुसरा नाहीं तया । विस्तारु जेविं ॥ ४२ ॥
देव देऊळ परिवारु । कीजे कोरुनि डोंगरु ॥
तैसा भक्तीचा व्यवहारु । कां न व्हावा ॥ ४३ ॥

आतां देवानें देवालाच देवाच्या साहित्यानें पाहिजे त्या अर्पणाच्या मिषानें पूजा करावी. इतकी पूजा झाली तरी अद्वैतस्थितीचा भंग होत नाहीं. ॥ ४१ ॥ पहा कीं, एकाच वृक्षाचे ठिकाणीं पत्रपुष्पादि विस्तार दिसला तरी तो एक वृक्षच इतक्या रूपांनीं नटला आहे. दुसरेपणाचा संबंध नाहीं ॥ ४२ ॥ अथवा एकाच डोंगरामध्यें कोरून देव, देऊळ आणि परिवार करितात, त्याप्रमाणें अभेद स्थितींतही या ज्ञानोत्तरभक्तीचा व्यवहार कां होऊ नये ? ॥ ४३ ॥

अहो मुगीं मुग जैसें । घेतां न घेतां नवल नसे ॥
केलें देवपण तैसें । दोहीं परी ॥ ४४ ॥

अहो, मुक्यानें मौन धरलें या ह्मणण्यांत मौन धरणें व न धरणें यांत जसें नवल नाहीं, तसें भक्त, परिवार आणि देव हें सर्व परमात्मरूप असल्यामुळें ज्ञानवानानें पूजा केली व न केली तरी एकच ! ॥ ४४ ॥

अखतांची देवता । अखतींचि असे न पूजितां ॥
मा अखतीं काय आतां । पूजों जावी ॥ ४५ ॥

दीप्तीचीं लुगडीं । दीपकळिके तूं वेढी ॥
हें न ह्मणतां ते उघडी । ठाके काई ॥ ४६ ॥
कां चंद्रातें चंद्रिका । न ह्मणिजे तूं ले कां ॥
तऱ्ही तो असिका । तियाचि कीं ना ॥ ४७ ॥
आगीपण आगीं । असतचि असे अंगीं ॥
मा कासयालागीं । देणें न देणें ॥ ४८ ॥
ह्मणोनि भजतां भजावें । मा न भजतां काय नव्हे ॥
ऐसें नाहीं स्वभावें । श्रीशिवुचि असे ॥ ४९ ॥

अक्षतांची केलेली देवी न पूजतां अक्षतारूपच आहे, मग तिला आतां अक्षतांनीं पुजून काय करावयाचें ? ॥ ४५ ॥ हे दीपकलिके, तूं दीप्तीचीं लुगडीं नेस असें जर तिला ह्मटलें नाहीं, तर ती उघडी राहील काय ? ॥ ४६ ॥ किंवा चंद्राला तूं चांदणें पांघर असें म्हटलें नाहीं, तर तो चांदण्यावाचून संपूर्ण असणार नाहीं काय ? ॥ ४७ ॥ अग्नीचे ठिकाणीं अग्नीपण स्वरूपेंकरून आहेच आहे, मग त्याला आंच देणें न देणें हें कशासाठीं ? ॥ ४८ ॥ म्हणून भजन करीत असतांच भजन होतें व न करितां भजन होत नाहीं असें नाहीं. किंतु सहज स्थितिच भजनाची आहे. ॥ ४९ ॥

आतां भक्ति अभक्ति । झालें ताट एके पातीं ॥
कर्माकर्मांचिया वाती । माल्हावूनियां ॥ ५० ॥

तेव्हां आतां कर्माकर्मांच्या वाती मालवून म्हणजे भेद नाहींसा होऊन भक्ति व अभक्ति या दोन्ही एक पंक्तीस बसवून एकच घांस घेतात; म्हणजे भक्तीचें व अभक्तीचें स्वरूप एक होतें. ॥ ५० ॥

ह्मणोनि उपनिषदें । दशे येति निंदे ॥
निंदाचि विशदें । स्तोत्रें होती ॥ ५१ ॥
ना तरी निंदास्तुति । दोन्ही मौनासाठीं जाती ॥
मौनीं मौन आथी । न बोलतां बोलीं ॥ ५२ ॥

अशा अभेद स्थितीच्या बाजूनें पाहिलें असतां उपनिषदें जेव्हढे ह्मणून प्रतिपादन करतात ती सर्व परमात्म्याची निंदाच होते. कारण सर्व वाणीहून जो अतीत असतां त्याचे उपनिषदांनीं लक्षण करणें अथवा त्याहून व्यतिरिक्त पदार्थ आहेत अशी कल्पना करून नेति नेति इत्यादि पदांनीं निषेध करणें ही सर्व निंदाच होते. दुसऱ्या बाजूनें ह्मणजे परमात्म वस्तूशिवाय दुसरा पदार्थच नाहीं ह्या

बाजूनें पाहिलें असतां ज्या शब्दानें निंदा केली जाते, ते शब्दही परमात्मरूप आहेत म्हणून ती निंदाच स्तुति होते ॥५१॥ वास्तविक निंदा किंवा स्तुति यांचें पर्यवसान मौनाकडे ह्मणजे स्वरूपस्थितीकडेसच आहे; शब्द कांहीं न बोलला, तरी मौनाचे ठिकाणीं मौन आहेच. ह्मणजे स्वरूपस्थिति सिद्धच आहे. ॥ ५२ ॥

घालितां अन्हासन्हा पाय । शिवयात्राचि होतु जाय ।
शिवा गेलियाही नोहे । केंहि जाणें ॥ ५३ ॥
चालणें आणि बैसक । दोन्ही मिळोनि एक ।
नोहे ऐसें कौतुक । इये ठायीं ॥ ५४ ॥
येऱ्हवीं आडोळलिया डोळा । शिवदर्शनाचा सोहळा ।
भोगीजे भलते वेळां । भलतेणें ॥ ५५ ॥
ना समोर दिसे शिवुही । परि देखिलें कांहीं नाहीं ।
देवभक्ता दोही । एकुचि पाडु ॥ ५६ ॥

ब्रम्हवेत्त्या पुरुषानें वांकडें तिकडें पाऊल टाकलें तरी, म्हणजे कोठेंकसाही संचार झाला तरी त्याची शिवयात्राच होते, आणि कौतुक हें कीं, शिवाला गेला तरी कधीं गेला नाहीं, ही त्याची सहजस्थिति कायमच आहे असें समज. ॥ ५३ ॥ चालणें आणि बसणें हीं दोन्ही एक नाहींत; परंतु या सहजस्थितीमध्यें एकच नांदतात, असें कौतुक या स्थितीचें आहे. ॥ ५४ ॥ पाहिजे तेथें पाहिजे त्या वेळीं सहज जें जें दृष्टीस पडेल, यांत शिवदर्शनाचा सोहळा भोगीत असतो. ॥ ५५ ॥ अथवा कदाचित शिवदर्शनही झालें, तरी त्यानें कांहीं पाहिलें नाहीं, कारण देव व भक्त या दोघांचें ऐक्य झालें आहे. ॥ ५६ ॥

आपणचि चेंडू सुटे । मग आपणयां उपटे ।
तेणें उदळतां दाटे । आपणपांचि ॥ ५७ ॥
ऐसी जरी चेंडूफळी । देखिजे कां के व्हेळीं ।
तरी बोलिजे हे सरळी । प्रबुद्धाची ॥ ५८ ॥

चेंडू आपणच सुटून मग आपणच आपटून त्यामुळें उसळून आपणांतच दाटतो; ॥ ५७ ॥ अशा प्रकारची चेंडूफळी जर कोणीं कधीं पाहिली असेल, तर त्याला ही ज्ञानवानाची अकर्तृत्वपणाची सहजस्थिति बरोबर कळेल. ॥ ५८ ॥

कर्माचा हातु नलगे । ज्ञानाचेंही कांहीं न रिगे
ऐसीचि होतसे आंगें । उपास्ति हे ॥ ५९ ॥
निफजे ना निमे । आंगें आंग घुमे
सुखा सुख उपमे । देववेल यया ॥ ६० ॥

ज्या ठिकाणीं कर्मांचा स्पर्श होत नाहीं, व ज्ञानाचाही मुळींच रिगाव होत नाहीं, अशा प्रकारची ज्ञात्याची उपासना आपोआपच होत असते. ॥ ५९ ॥ या उपासनेस उत्पत्ति नाहीं, व लयही नाहीं जी आपल्या ठिकाणींच दंग असते अशा उपास्तिसुखाला सुखाची उपमा देतां येईल का? ॥ ६० ॥

कोण्ही एक अकृत्रिम। भक्तींचें हें वर्म।
योगज्ञानादिविश्राम। भूमिका हे ॥ ६१ ॥

आतां वर्णन केलेल्या विलक्षण अशा सहजभक्तींचें हें वर्म आहे, व ही भक्ति म्हणजे योगज्ञानादिकांचें विश्रामस्थान आहे. ॥ ६१ ॥

आंगें कीर एक झाले। परी नामरूपाचे मासले ॥
होते तेही आटले। हरिहर येथें ॥ ६२ ॥
अहो अर्धनारीनटेश्वरें। गिळित गिळित परस्परें ॥
ग्रहण झालें एकसरें। सर्वग्रासें ॥ ६३ ॥
वाच्यजात खाऊनी। वाचकत्वहि पिऊनी ॥
ठाकली निदैजोनी। परा येथें ॥ ६४ ॥

हरिहर हें स्वरूपानें निश्चयेंकरून एक आहेत. परंतु उपासनेकरितां नामरूपाचे भिन्न भिन्न प्रकार झाले होते तेही या सहजउपासनेमध्यें सर्व नाहींतसे झाले. ६२ अहो, अर्धनारीनटेश्वर म्हणजे शिवशक्ति एकमेकांला गिळित गिळित एकदम एका ग्रासांत म्हणजे एका स्वरूपस्थितींत नाहींतसे झाले. ॥ ६३ ॥ वाच्यजात म्हणजे दृश्यमात्र नाहींसें करून वाचकत्व म्हणजे पश्यंती, मध्यमा व वैखरी यांचा घोट घेऊन परावाणी या सहजस्थितींत लय पावली. ॥ ६४ ॥

आतां, ज्या श्रीगुरूंच्या रुपेनें असली स्थिति महाराजांस प्राप्त झाली, त्या श्रीगुरुरायांची धन्यता गातात. ही धन्यता गाण्याचें येथें प्रयोजन नव्हतें; परंतु सहजस्थितीच्या आनंदाच्या वेगांत ती प्रकरणसमाप्तीपर्यंत आली आहेः—

शिवशिवा समर्था स्वामी। येवढीये आनंदभूमि ॥
घेपे दीजे एकें आह्मीं। ऐसें केलें ॥ ६५ ॥
चेताचि मा चेवविलें। निदैलेंचि मा निदाविलें ॥
आह्मीचि आह्मा आणिलें। नवल जी तुझें ॥ ६६ ॥
आह्मी निखळ मा तुझे। वरी लोभें म्हणसी माझे ॥
हे पुनरुक्त साजे। तूंचि ह्मणोनी ॥ ६७ ॥

कोणाचें कांहीं न घेसी । आपुलेंही तैसोंचि न देसी ॥
कोण जाणे भोगिसी । गौरव कैसें ॥ ६८ ॥
गुरुत्वें जेवढा चांगु । तेवढाचि तारूनि लघु ॥
गुरु लघु जाणे जो पांगु । तुझा करी ॥ ६९ ॥
शिष्या देतां वाटे । अद्वैताचा समो फुटे ॥
तरी कां ह्या होती भाटें । शास्त्रें तुझीं ॥ ७० ॥
किंबहुना ये दातारा । मी तूं याचा संसारा ।
वेंचोनि होसी सोयरा । तेणोंचि तोषें ॥ ७१ ॥

इति श्री सिद्धानुवाद अनुभवामृते जीवन्मुक्तदशाकथनं नाम नवम प्रकरण संपूर्णम्

शिवाशिवा समर्था श्रीगुरुराया, आपण आम्हांला एकट्याला एवढ्या आनंद भूमीवर व्यवहार करण्याजोगें केलें. ॥ ६५ ॥ काय केलें ह्मणाल, तर जाग्याला जागें केलें, नाहींच तें अज्ञान नाहींसें केलें, आमचेंच आपण आम्हांस दिलें, हा आपला नवलाव आहे! ॥ ६६ ॥ तुमचें व माझें स्वरूप एकच आहे असें समजूनही तुम्ही लोभानें आम्हांला माझे असें म्हणतां, ही पुनरुक्ति तुम्हालाच शोभते, अन्य कोणास शोभली नसती. ॥ ६७ ॥ आपण कोणाचें कांहीं घेत नाहीं, तसेंच आपलेंही कोणास देत नाहीं; असें असूनही आपले ऐश्वर्याचा गुरु-शिष्यसोहळा कसा भोगतां हें कळत नाहीं. ॥ ६८ ॥ जेवढे आपण गुरुत्वानें मरीव आहां, तेवढेंच तारण्यास हलके आहां. गुरुलघु हा भेद तुमचे स्वरूपाचें अज्ञान असणाऱ्याला भासतो ॥ ६९ ॥ शिष्याला अद्वैताचा वाटा देऊन जर तुमच्या ऐक्याला धक्का लागला असता, तर वेदांनीं भाट होऊन तुमची स्तुति कां केली असती? ॥७०॥ फार काय सांगावें? हे गुरुराया, मीतूंपणाचा व्यवहार नाहींसा झाल्यामुळें त्या आनंदानें तूं आमचा सोयरा होतोस! ॥७१॥

प्रकरण दहावें.

ग्रंथपरिहार.

नवव्या प्रकरणांमध्यें जीवन्मुक्ताची स्थिति सांगितली. आतां या दहाव्या प्रकरणांत ग्रंथमाहात्म्य वर्णन करून महाराजांनीं ग्रंथ समाप्त केला.

परी गा श्रीनिवृत्तिराया । हातातळीं सुखविलें तुया ।
तरी निवांतचि मियां । भोगावें कीं तें ॥ १ ॥

हे श्रीगुरू निवृत्तिराया, तुम्हीं माझ्या मस्तकावर हात ठेवून मला सुखी केलें, तर तें सुख मीं निवांत भोगावें हें खरें. ॥१॥

तथापि श्रीगुरूचे मनोगत माझा अनुभव माझ्या मुखावाटे बोलवावा असे दिसतें हें दृष्टांतपूर्वक सांगतातः—

परी महेशें सूर्याहातीं । दिधली तेजाची सुती ।
तया भासा अंतर्वर्ती । जगाचि केलें ॥२॥
चंद्रासि अमृत घातलें । तें तयाचि कायि येतुलें ।
कीं सिंधु मेघा दिधले । मेघाचि भागु ॥३॥
दिवा जो उजेडु । तो घराचाचि सुरवाडु ।
गगनीं आथी पवाडु । तो जगाचाचि कीं ॥४॥
अगाधेंहि उचंबळती । ते चंद्रींचि ना शक्ती ।
वसंतु करी तैं होती । झाडांचे दानीं ॥ ५ ॥

परंतु महेशानें सूर्याचे हातीं तेजाचें सूत्र दिलें त्याच्या प्रकाशानें सर्व जगाला प्रकाश मिळाला ॥२॥ चंद्राला जें अमृत दिलें तें त्याच्याच पुरतें काय? किंवा समुद्रानें मेघाला पाणी दिलें तें त्याच्याच पुरतें काय? ॥३॥ दिव्याचा प्रकाश दिव्यापुरताच नसून तो सर्व घराला शोभा देतो. गगनाचा अवकाश त्याच्यापुरताच नसून सर्व जगासही त्याचा उपयोग होतो. ॥४॥ अगाध समुद्र उचंबळतो ही चंद्राचीच शक्ति नव्हे काय? वसंताच्या सामर्थ्यानें झाडेंही दानसमर्थ होतात! ॥५॥

ह्मणोनि हें असंवर्य । हें दैवकीचें औदार्य ।
वांचोनि स्वातंतर्य । माझें नाहीं ॥६॥

म्हणून, हे गुरुराया, हें आपल्या दैवीसंपत्तीचें अफाट औदार्य आहे. यावांचून माझें हें प्रतिपादन करण्याचें स्वतंत्र सामर्थ्य नाहीं. ॥६॥

आणि हा येवढा ऐसा । परिहारु देवूं कायसा ।
प्रभुप्रभावविन्यासा । आड ठावुनी ॥७॥

हें जें मी बोललों, तें माझें स्वातंत्र्य नाहीं, सर्व गुरूंचें ऐश्वर्य आहे, येवढा तरी हा परिहार मी कशाला करूं? कारण या म्हणण्यांतच सद्गुरुसामर्थ्यास उणेपणा येतो. ॥७॥

आम्हीं बोलिलों जें कांहीं । तें प्रगटाचि असे ठायीं ।
मा स्वयंप्रकाशा काई । प्रकाशावें बोलें ॥८॥

ना ना विपायें आम्ही हन । कीजे तें पां मौन ।
तरी काय जनीं जन । दिसते ना ॥९॥
जनातें जनीं देखतां । द्रष्टेंचि दृश्य तत्वतां ।
कोण्ही न होनि आइता । सिद्धांत हा ॥१०॥

आम्हीं ज्याचें प्रतिपादन केलें, तो आत्मा आपल्या ठिकाणीं प्रकटच आहे. ॥ ८ ॥ किंवा मग स्वयंप्रकाशाला शब्दांनीं प्रकाशित करावयाचें आहे काय ? आम्ही कदाचित् मौन धरलें असतें, तर जनानें जनाला पाहिलें नसतें काय ? ॥ ९ ॥ याचें तात्पर्य– जगद्व्यवहाररूपी ज्ञानविलास बंद पडला असता काय ? जनाला जनांनीं पाहिलें असतां वास्तविक नित्यद्रष्टा म्हणजे ज्ञानरूप परमात्माच दृश्य बनलेला आहे, हें एका दृष्टीनें सांगून, उत्तरार्धांत दुसऱ्या दृष्टीनें, परमात्मा कांहींएक न होऊन आयता सिद्धच आहे, असें सांगतात. ॥ १० ॥

ययापरौतें कांहीं । संविद्रहस्य नाहीं ॥
आणि हें तया आधींही । असताचि असे ॥ ११ ॥

नऊ प्रकरणांपर्यंत प्रतिपादन केलेल्या ज्ञानरूप परमात्म्याचें याहून पलीकडे रहस्य नाहीं; व तें रहस्य या वर्णनानें सिद्ध झालें असेंही नाहीं; किंतु प्रतिपादन करण्याच्या पूर्वीं आहे तसेंच आहे. ॥ ११ ॥

तऱ्ही ग्रंथप्रस्तावबो । न घडे हें म्हणों पावो ।
तऱ्ही सिद्धानुवाद लाहों । आवडी करूं ॥ १२ ॥

यामुळें ग्रंथाचा आरंभ घडत नाहीं असें म्हणणें कदाचित् संभवेल, त्याचें उत्तर—जें सिद्ध आहे त्याचाच अनुवाद आवडीचे भरानें करीत आहों. ॥१२॥

पढियंतें सदा तेंचि । परी भोगीं नवी नवी रुची ।
म्हणोनि हा उचितुचि । अनुवाद सिद्धु ॥ १३ ॥

आवडती वस्तु (पुत्रादिक) नेहमीं तीच असली तरी तिच्या भोगांत नवी नवी रुचि उत्पन्न होणें ही गोष्ट लोकानुभवसिद्ध आहे. त्याच न्यायानें हा आमचा सिद्धपरमात्मस्वरूपाविषयींचा अनुवाद उचित आहे. ॥ १३ ॥

या कारणें मियां । गौप्य दाविलें बोलुनियां ॥
ऐसें नाहीं आपसया । प्रकाशुचि ॥ १४ ॥

यामुळें, आम्हीं गोप्य वस्तु बोलून दाखविली असें नाहीं. ती सहज उघडीच आहे. ॥ १४ ॥

आणि पूर्णअहंता वेठलों । सैंघ आह्मीच दाटलों ॥
मा लोपलों ना प्रगटलों । कोणा होउनी ॥ १५ ॥

आपणया आपणपें । निरूपण काय ओपे ॥
मा उगेपणें हरपे । ऐसें आहे ॥ १६ ॥
म्हणोनि माझी वैखरी । मौनाचेंहि मौन करी ॥
हे पाणियावरी मकरी । रेखिली पां ॥ १७ ॥

आणि पूर्व स्थितीला प्राप्त झालों सर्वत्र आमची व्याप्ति झाली, म्हणून कोणाचे अपेक्षेनें आह्मी लोपलों नाहीं आणि प्रगटलोंही नाहीं. ॥ १५ ॥ आपणच आपलें निरूपण आपल्याला काय विकावयाचें आहे ? मग स्वस्थ बसल्यानें हानि होते असें तरी आहे काय ? ॥ १६ ॥ म्हणून माझ्या वैखरी वाणीनें मौनाचेंही मौन केलें. हें करणें पाण्यावर माशाचें चित्र काढण्याप्रमाणें आहे.॥१७॥

एवं दशोपनिषदें । पुढारी न ढळती पदें ।
देखोनि बुडी बोधें । येथेंचि दिधली ॥ १८ ॥

याप्रमाणें आह्मीं सांगितल्यापेक्षां दशोपनिषदांत ज्यास्त कांहीं सांगितलें नाहीं. म्हणजे दशोपनिषदांमध्यें पुष्कळ विस्तार असला तरी सर्व विस्ताराचें तात्पर्य परमात्मस्वरूपप्रतिपादन करणें एवढेंच आहे असें पाहून आत्मस्वरूपविषयक बोधानेंही याच ठिकाणीं बुडी दिली ? ॥ १८ ॥

ज्ञानदेवो ह्मणे श्रीमंत । हें अनुभवामृत ।
सेवोनि जीवन्मुक्त । होंचि होतु ॥१९॥

ज्ञानेश्वर महाराज म्हणतातः—हें श्रीमंत अनुभवामृत पिऊन जीवन्मुक्त अमृतरूपचि होवोत. ॥१९॥

मुक्ति कीर वेल्हाळ । अनुभवामृत निखळ ।
परी अमृताही उठी लाळ । अमृतें येणें ॥२०॥

मुक्ति वेल्हाळ म्हणजे चांगली खरी, परंतु अनुभवामृत अति शुद्ध आहे. तेव्हां या अनुभवामृताला पाहून मुक्तिरूप अमृतालाही लाळ घोंटावी लागते. ॥२०॥

नित्य चांदु होये । परी पुनवे आनु आहे ।
हें कां मी ह्मणों लाहें । सूर्यदृष्टी ॥२१॥

नित्य चंद्र आहे खरा, परंतु पौर्णिमेच्या चंद्राची गोष्ट कांहीं वेगळीच आहे. हें लोकदृष्टीनें ठीक आहे, परंतु मी जो सूर्यदृष्टी त्यानें कां हें ह्मणावें ! २१

प्रिया सावयिली होये । तै अंगीचे अंगीं न समाये ।
येऱ्हवीं तेथेंचि आहे । तारुण्य कीं ॥२२॥

सहजरीत्या तारुण्य स्त्रीच्या अंगांत असतेंच; परंतु प्रियाचा समागम होतांच तें अंगांतलें तारुण्य अंगांतच मावत नाहीं ! ॥२२॥

वसंताचा आला । फळीं फुलीं आपला ।
गगनाचिया डाळा । पेलती झाडें ॥२३॥
ययालागीं हें बोलणें । अनुभवामृतपणें ।
स्वानुभूति परगुणें । वोगरिलें ॥२४॥

वसंतसमागम होतांच झाडें आपल्याच फळांनीं व फुलांनीं गगनचुंबित झोंकून डोलतात. ॥२३॥ याकरितां, आमच्या अनुभवरूप पक्वान्नाची मेजवानी अनुभवामृत बोलण्यानें संतांना केली. ॥२४॥

आणि मुक्त मुमुक्षु बद्ध । हे तंववरी योग्यता भेद ॥
अनुभवामृतस्वाद । विरुद्ध जंव ॥ २५ ॥

आणि अनुभवामृतस्वाद प्राप्त झाला नाहीं तोंपर्यंतच मुक्त, मुमुक्षु, बद्ध असे अधिकारभेद असतात. म्हणजे ज्या कालीं ज्या कोणास या अमृतानुभवाचा स्वाद येईल, त्या कालीं त्यास मुक्त, मुमुक्षु इत्यादि भेदप्रतीति न होतां सर्व विश्व ब्रह्मरूप प्रतीत होईल.

ज्याप्रमाणें—

गंगावगाहना आली । पाणीये गंगा झाली ।
कां तिमिरें भेटलीं । सूर्या जैशीं ॥२६॥
नाहीं परिसाची कसवटी । तंववरीच वानियाच्या गोठी ।
मग पंधरावयाच्या पटीं । बैसावें कीं ॥२७॥
तैसे जे या अखरा । भेटती गाभारां ।
ते वोघ जैसे सागरा । आंतु आले ॥२८॥
जैशा अकारादि अक्षरा । भेटती पन्नासही मात्रा ।
तैसे या चराचरा । दुसरें नाहीं ॥२९॥

गंगेस मिळावयास आलेलीं उदकें गंगारूपच होतात. किंवा अंधकार सूर्यास भेटावयास गेला असतां जसा प्रकाशच होतो; २६ किंवा जोंपर्यंत परिसाची कसवटी हातांत घेतली नाहीं किंवा प्राप्त नाहीं, तोंपर्यंतच हें सोनें कमी दराचें आहे, हें सोनें चांगले दराचें आहे, अशा निरनिराळ्या कसाच्या गोष्टी होतील. परंतु परिसाची कसोटी प्राप्त झाल्यावर सर्व कस पंधराच्याच दराचे म्हणजे उत्तम सोन्याचेच लागतात । २७ ॥ त्याप्रमाणें, जे लोक या ग्रंथांतील अक्षरांच्या गाभाऱ्यांत शिरतात, म्हणजे गुरुकृपेनें या ग्रंथांतील अक्षरांचा अभिप्राय लक्षांत येतो, ते पुरुष, ज्याप्रमाणें ओघ सागरास मिळून सागररूप होतात त्याप्रमाणें अमृतरूप होतात.

॥ २८ ॥ किंवा जसे पन्नासही वर्ण ॐकाररूपच आहेत, म्हणजे सर्व वर्णांमध्यें अकार उकार मकार-रूप ॐकाराचीच सर्व व्याप्ति आहे, तसें अवघें चराचर विश्व ब्रह्मरूप आहे, दुसरें कांहीं नाहीं. ॥ २९ ॥

तैसी तये ईश्वरीं । अंगुळी नव्हेचि दुसरी ॥
किंबहुना सरोभरीं । शिवेसीचि ॥ ३० ॥

त्याप्रमाणें, या परमात्मस्वरूपाच्या ठिकाणीं अंगुलिनिर्देश करितां येत नाहीं, म्हणजे बोटानें येवढा, तेवढा, असा, तसा, असें सांगतां येत नाहीं, फार काय सांगावें ? सर्व विश्व केवळ शिवरूपच आहे, दुसरेपणाचा संबंध नाहींच. ॥ ३० ॥

ह्मणोनि ज्ञानदेवो म्हणे । अनुभवामृतें येणें ॥
सणु भोगिजे सणें । विश्वाचेनि ॥ ३१ ॥

म्हणून, ज्ञानेश्वर महाराज म्हणतात, या अमृतानुभवरूप आनंदाच्या सोहळ्याचा सर्व विश्वानें उपभोग घ्यावा ॥ ३१ ॥

समाप्त.

यदत्र सौष्ठवं किंचिद्गुरोरेव मे न हि ।
यदत्रासौष्ठवं किंचित्तन्ममैव गुरोर्न हि *

* या ग्रंथलेखनामध्यें जर कांहीं सौष्ठव असेल, तर तें श्रीगुरूंचेंच आहे, माझें नव्हे; आणि जर कांहीं असौष्ठव असेल, तर तें माझेंच, श्रीगुरूंचें नव्हे.